دولة قطر
جامعة قطر

حولية كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية

العدد السادس
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

جامعة قطر

حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية

العدد السادس

١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

حولية تصدر عن
كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية
بجامعة قطر

بسم الله الرحمن الرحيم

قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين

قرآن كريم

بيانات حول النشر فى حولية كلية الانسانيات

١ ـ ترحب أسرة التحرير بالأبحاث التي لها صلة بتخصص حولية كلية الانسانيات وتولي الاهتمام بالموضوعات التي لها صلة بالخليج والجزيرة العربية وقد يقع الاختيار على أبحاث فى تخصصات اخرى لها صلة بتخصصات المجلة .

٢ ـ تنشر حولية كلية الانسانيات البحوث العلمية الأصيلة التي تتوافر فيها شروط البحث فى الإحاطة والاستقصاء وأسلوب البحث العلمي وخطواته والأمانة العلمية في الإشارة الى الأفكار وذكر المراجع والمصادر ولا يلتفت إلى المقالات الوصفية والإنشائية ويتقيد مقدمو البحوث بالتسميات والحواشي والمراجع والرموز وذلك بالطريقة المتعارف عليها عربيا وعالميا

٣ ـ يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر في أى مكان آخر . والبحث المقبول للنشر يرفق بوثيقة تعهد من صاحب البحث بعدم نشره في مكان آخر .

٤ ـ تتلقى الحولية البحوث للنشر من داخل جامعة قطر ومن خارجها من الجامعات والمؤسسات العلمية الشقيقة والصديقة باللغة العربية والانجليزية .

٥ ـ يقدم البحث مكتوبا على الآلة الكاتبة بنسختين وألا يقل حجم البحث عن ١٥ صفحة وألا يزيد عن ثلاثين صفحة كوارتر (٢١×٢٧ سم) أو ٢٥ صفحة فولسكاب (٢١×٣٢ سم) .

٦ ـ تقدم الرسوم والأشكال والخرائط مرسومة بالحبر (الصيني) على ورق مصقول أو ورق شفاف Tracing Paper ويراعى فى مساحتها ألا تزيد على مساحة المجلة طولا وعرضا .

أما الصور الفوتوغرافية فتكون واضحة المعالم ومقدمة على ورق مصقول وبحجم البطاقة البريدية .

٧ ـ يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية تحددها جامعة قطر مع ٥٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور .

٨ ـ البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر سواء في أول عدد يصدر أو الأعداد التي تليه .

٩ ـ تعرض البحوث المقدمة على خبير متخصص سواء من داخل جامعة قطر أو من خارجها ويكون رأى الخبير ملزما كما يبقى اسم الباحث واسم الخبير مكتومين .

١٠ ـ الأبحاث والمواد التي ترسل الى الحولية لا تعاد ولا تسترد سواء أنشرت أم لم تنشر .

١١ ـ ما ينشر في الحولية يعبر عن وجهة نظر صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر الحولية .

١٢ ـ ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث

١٣ ـ توجه الخطابات والمراسلات باسم رئيس التحرير الاستاذ الدكتور يحيى الجبوري وكيل كلية الإنسانيات ـ جامعة قطر ص . ب ٢٧١٣ الدوحة ـ دولة قطر

فهرس الحولية

الموضوع	المؤلف	الصفحة
١ - ملامح القصة القصيرة فى الأدب القطرى	الدكتور ماهر حسن فهمى استاذ بقسم اللغة العربية	٧
٢ - البحرين والقوى المتنافسة فى الخليج ١٨٠٠ م - ١٨٤٣ م	الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن استاذ مساعد بقسم التاريخ	٢٣
٣ - الخرائط فى دولة قطر	الدكتور نبيل سيد امبابى استاذ بقسم الجغرافية	٦٥
٤ - تعاطى المشروبات الروحية واتجاهاته لدى عينة من الشباب	الدكتورة جهينة سلطان سيف العيسى مدرسة بقسم الاجتماع	٧٧
٥ - دور الأندلس فى نقل الحضارة العربية الاسلامية إلى أوربا والعالم	الدكتور أحمد بدر استاذ بقسم التاريخ	١٠٥
٦ - العقل فى أدب ابن المقفع كما يمثله كتاب الأدب الصغير	الدكتور سعيد حسين منصور أستاذ بقسم اللغة العربية	١٣٥
٧ - الجوانب الاجتماعية والايكولوجية للتكامل الادارى والتنظيمى بين المدن العربية المعاصرة	الدكتور محمود فهمى الكردى استاذ مساعد بقسم الاجتماع	١٦٧
٨ - الزينة فى الشعر الجاهلى زينة الطيب والعطور	الدكتور يحيى الجبورى استاذ بقسم اللغة العربية	٢٠١

ملامح القصة القصيرة في الأدب القطري

الدكتور ماهر حسن فهمي

استاذ بقسم اللغة العربية

من المدهش أن تفوق الفتاة القطرية لم يظهر فى مجال الدراسة الجامعية وحسب ، ولكنه ظهر أيضا فى مجال الابداع الفنى ، كأنها تحاول ان تثبت ذاتها وأن تفرض شخصيتها ، بعد أن تضاءلت هذه الشخصية أحقابا طويلة بحكم عوامل بيئية . والفتاة القطرية صورة للفتاة الخليجية عامة ، ومجال الابداع الفنى محاولة من جانبها للتعبير عن ذاتها فنيا ، مادامت لا تقوى فى كثير من الأحيان على التعبير عن نفسها بطريقة صريحة تشبه صراحة الفتى ، الذى تعود أن يعبر عن انفعالاته بطريقة مباشرة .

والذى يدرس أدب المرأة الكويتية يجد من كاتبات القصة القصيرة بدرية مساعد الصالح وهداية سلطان السالم وضياء هاشم البدر وصبيحة المشارى ونورية السدانى وثريا البقصمى وفاطمه يوسف العلى وفاطمة الناهض بخلاف الشاعرات . وهكذا الشأن فى قطر فمن كاتبات القصة القصيرة وداد الكوارى وبيبى طالب وأمينه اسماعيل الأنصارى ومريم محمد عبد الله وزهرة المالكى وحصة يوسف الجابر ونورة آل سعد ومريم الخليفى وكلثم جبر وغيرهن ممن فزن فى مسابقة القصة القصيرة التى نظمتها وزارة الاعلام .

والدارس للقصة القصيرة فى قطر يجدها تمثل جانبا من صورة القصة القصيرة فى الخليج ، وان كان لبعض البيئات ملمحها الخاص مثل القصة البحرينية ذات الرمزية السياسية فى أكثر

الأحيان . والمحور الأول الذى تدور حوله القصة فى الخليج عموما وفى قطر بطبيعة الحال ، هو المحور الاجتماعى ، الذى يتناول العادات والتقاليد فى مرحلة التغير الحضارى التى تعيشها المنطقة ، وهى مرحلة مرت بها بقية المنطقة العربية من قبل وعكست آثارها على النتاج الأدبى ، ثم كانت تحديات جديدة ومحاور جديدة سوف نجد شيئا منها فى القصة الخليجية ، لأن التجارب الذاتية هى فى صميمها تجارب اجتماعية مادام الفرد يعيش وسط جماعة مؤثرا ومتأثرا ، بل هى فى بعض المواقف تجارب انسانية عامة . واذا كان الموقف الشديد الذاتية أو المحدود يمكن أن يكون محور قصة قصيرة ناجحة فى يد قصاص ماهر يعتمد على البناء المحكم والعرض المشوق ، فان الموقف الاجتماعى أوسع رؤية لأنه يحيط بدائرة أشمل ويلتقط صورا لقطاع عربى نرى فيه وجهنا ، ونرى فيه ماضينا أو حاضرنا ومستقبلنا ، أما الموقف الانسانى ، فهو الموقف الذى يجعل القصة القصيرة تخترق حدود المكان والزمان وتمس شغاف كل القلوب لأنها يمكن أن تكون قصتى او قصتك .

قلنا ان المحور الأول الذى تدور حوله القصة القصيرة فى قطر هو المحور الاجتماعى الذى يتناول العادات والتقاليد فى هذه المرحلة التى تعتبر مرحلة تحول فى حياة المنطقة نتيجة الانقلاب السريع فى الحياة الاجتماعية فى أعقاب ظهرو البترول(١) وتحول المنطقة الى منطقة جذب سكانى وفد اليها أنماط من السكان للاشتراك فى مشاريع التنمية ، بحضاراتهم المختلفة وعاداتهم وتقاليدهم ، وبالمقابل نتيجة الاحتكاك بالبيئات الأخرى عن طريق السياحة والبعثات ثم نتيجة الثورة الاعلامية فى الترانزستور والتليفزيون والصحافة وتحول العالم الى منطقة مكشوفة .

أكثر من قصة تلتقط مجموعة من المواقف ومن زوايا مختلفة . ان قصة « امرأة حاقدة » احدى قصص المجموعة القصصية التى اصدرتها كلثم جبر بعنوان : « أنت وغابة الصمت والتردد » تبلور كل ذلك . « فالزواج » الرمز الأول لرواسب العادات والتقاليد وزواج الفتاة من أحد أبناء اعمامها أساس ثابت لا ينبغى ان يمس حتى اذا رفضته الفتاة ، ولكن هل تستطيع أن تتجرأ وتعلن رفضها ؟ « انى أكرهه ، منذ اليوم الأول لزواجى منه ، لم استطع ان أمنحه قطرة من الحنان ، واعتبرت نفسى مجرد شيء يملكه ، وقسوته على تجعلنى اكرهه اكثر . . . احس به كالزيت المندلق يزحف نحوى فاشعر بالاشمئزاز منه . »

ان تجسيم الكراهية هلى هذا النحو ، واحساس المرأة بانها مجرد شيء يمتلكه الرجل ، اعنى ان الوعى بالموقف هو بداية تطور مرحلة ، فاذا ادركنا ان تحليل الموقف نفسه مرحلة متقدمة من مراحل التطور ، كان ذلك دليلا على بداية التغير الاجتماعى .

---

(١) البترول والتغير الاجتماعى فى الخليج العربى للدكتور محمد الرميحى ط . ١٩٧٥ ص ١٢٢ .

واذا تقدم خاطبا الفتاة من توافق عليه ومن تجده ملائما من كافة النواحى فان رأيها لا يقدم ولا يؤخر . « وفض والدى تزويجى به ، لأن اقربائى من جهة أبى هم الأقرب ، ولم أجد وسيلة أعترض بها على حكم والدى سوى البكاء ، فبكيت طويلا . . وتزوجت » . ان الاحتجاج هنا بالبكاء احتجاج طفولى ، وجه الشبه واضح فكلاهما لا يملك الا هذه الدموع ، وربما كان الطفل يملك الصراخ أيضا ولكن الفتاة تكتم صرختها فلا يشعر بها أحد ممن حولها . والنتيجة الطبيعية هى فشل هذا الزواج « وانزويت صامتة بمنزل والدى مع طفلى . وندم والدى على عدم تزويجى ممن أردت بعد أن بانت له أخلاق زوجى »

هذا المدخل أساسى للحدث المهم فعنصر المفاجأة فى القصة يأتى حين توافق الأسرة على تزويج شقيقتها من الخاطب الذى رفضوه من قبل بعد أن أصبح ذا مكانة بارزة فى المجتمع ، وتتوتر القصة وتتشابك المواقف ، ثم تأتى اللحظة الحاسمة التى تسمى « بالتنوير » : « كانت الدهشة تعلو وجوههم الكالحة وأنا أحزم حقائبى واحمل طفلى عائدة الى زوجى الذى أكرهه ، وأبى تهزه الدهشة مع رعشة الشيخوخة وهو يرنو الى ، كما هزته التقاليد مفتخرا حيث رفض تزويجى ممن أردت . . . انه ينظر الى دهشا متسائلا وأنا اغادر البيت ، وقد لفهم الصمت ، وعلت وجوههم الدهشة . لقد تخلوا عن مبادئهم وتقاليدهم التى اعتصموا بها ، لم يكفهم ما قاموا به سابقا ، واليوم يريدون منى أن أشهد انتحارى بابتسامة . . . أنا تعيسة وأهلى تعيسون لتعاستى ، ووالدى يهتز من الألم ، انهم محرومون منى ومن طفلى ، لا أحد ينال قطرة من حنانى وحبى ، سوى ابنى الذى اودعته ما أختزن من حب . »(٢)

ان الحدث هو المهم فى قصص كلثم جبر ، لأنها لا تعتمد كثيرا على التحليل ، وقد لا تلتزم بزمن القصة القصيرة ولذلك فتصوير المجتمع فى مرحلة تغيره أو تطوره يأخذ ابعادا كثيرة ، ولكن المرأة محورها فى اكثر الأحيان ، وقضايا الزواج على وجه الخصوص باعتباره المحرك الرئيسى الباقى لمفهوم الحرية لديها فى اختيار شريك حياتها ، بعد أن سلم المجتمع لها بحق التعلم الى أقصى الحدود وحق العمل أيضا ، وقد كانت هذه كلها قضايا جدلية منذ جيل واحد ، فاجتازها الجيل المعاصر بخطوة واحدة .

على أن القصة القصيرة ليست مجرد فكرة وليست مجرد حكاية تروى حدثا اجتماعيا ، انها مركب معقد . ومن الواضح ان كثيرا من كتابنا وكاتباتنا لديهم رسالة عامة ويعرفون ان القصة القصيرة وسيلة لايصال هذه الرسالة ، كما يعرفون ان طول الممارسة قد ينضج العمل الفنى من حيث البراعة فى التعبير عن أحاسيس لحظة زمنية معينة ، ولكن قوانين كتابة القصة القصيرة والتركيبات النفسية والفكرية ولحظات تخلقها فى النفس البشرية تبقى نادرة .

---

(٢) أنت وغابة الصمت والتردد لكلثم جبر ط . ١٩٧٨ ص ٥٥ .

ان الجانب المقابل للموقف الاجتماعى ، هو الموقف التحليلى لمشاعر الفتاة ، وربما كانت الفتاة اقدر على تحليل هذه المشاعر من زاويتها الخاصة ، وهنا نجد « مايسه الخليفى » وقصصها التى تنشرها فى مجلة (الدوحة) تبرز كواحدة من الكاتبات لهذا اللون القصصى ، وقصتها « الأسوار » (عدد مايو ١٩٨١) نموذج حى للقصة القصيرة التى تتخذ التحليل بداية ونهاية : « صوت الهاتف يشق رحلة البعد ، يأتيها صوته كالالهام فى فيض الكلمات ، الكلمة تخرج حرفا وراء حرف ، ولكل مذاقه الخاص ، وللفظة سحر عجيب . تتردد اصداء الطلب الأمل فى موجات اثيرية تضيق تضيق كحبال المشانق . أسوار المدينة عالية وشائكة ، قوانين المحاذير ببنودها الألف معروفة ـ سطوة الواقع اعنف من هدأة العاطفة رعشة الخوف تشل رقة الاحساس ، يضربها كالخيل الجموح تشرد فى صحراء الفكر ، تجوب الصحارى الحارة ولظى الواقع يلسع محاولة الاقدام . تمتد الفجوة وتضيق ، تعود اليه ، تبسط أوراقها امامه ، اقرأ معى ، المعادلات رمزية ، والأحرف لاتينية ، مسمارية أبدية . . . اقرأ معى ، نحلق بلا أمل فى مدائن الخيال . نسكنها بلا هوية فى فناء عالم خاص نرتقى اليه ، ولتكن قبضة قدرية فى لون السماء ، لنطير بلا جناح ، بأرواحنا نطير فى حلم وثير . »

على أن الموقف الانسانى وحده القادر على جذب القارىء من اللحظة الأولى الى اللحظة الأخيرة ، فى حين أن اللونين السابقين يهتم بهما عادة الباحثون وحدهم سواء فى اتجاهات القصة القصيرة ام فى علم الاجتماع الأدبى ، ولكننا نرجىء الحديث عنه حتى تتسع الرؤية الحضارية أمامنا لأن الموقف الحضارى هو الغالب على القصة القصيرة بطبيعة الحال ، باعتباره المتنفس لمجموعة من الأزمات ، وباعتباره حركة واعية تفتح اعين المجتمع على مشكلات ينبغى ان يفرغ منها بايجاد الحلول لها بدلا من اغماض الأعين ، وترك القضايا للزمن وحده ، وان كان الزمن قادرا على حل المشكلات مادام زمنا يموج بالحيوية كأزمان مراحل التطور الحضارى التى تلد الجديد من أعماق ماهو موروث اكتسب بقدمه رسوخا ومنزلة خاصة .

ان محاولة الاقتراب من تفكير الفتاة وفهم حركة فكرها ونوازعها مهمة لادراك أبعاد تصرفاتها فى هذه الأيام . وقصة « خواطر فتاة صغيرة أو تقاليد » لأمينة اسماعيل الأنصارى ، تمنحنا شيئا من ذلك . وتبدأ القصة على هذا النحو : « عادات وتقاليد ، أف سئمت هذه الكلمة ومللت من سماعها . تحاصرنى التقاليد فى كل جهة ولا أجد لى مفرا منها . ليتنى ولدت فى مكان آخر ، فى بقعة من الأرض لا تعرف معنى للتقاليد وليس لها ماضٍ موروث من الأجداد .

تقاليد ورثوها منذ مئات الأجيال ومازالوا يحافظون عليها ويدعونها تتحكم فى مصائرنا نحن . لقد تزوج أبى من امى لأنها ابنة عمه فقط ، ولأن التقاليد تأمر بذلك ، وعاد وتزوج عليها بعد ذلك ولم تجد التقاليد حرجا فى ذلك . وأختى الكبرى المسكينة التى بلغت الثلاثين دون زواج ـ لأن مهرها غال كما تنص على ذلك التقاليد ، وابنة عمتى العبقرية كما يسمونها حرمت من السفر الى الخارج لاكمال دراستها . ولكن اذا كانت التقاليد قد تحكمت فى الجميع فلا يمكن ان تتحكم فيها هى » .

وقد يكون البناء الفنى موضع ملاحظة ، ولكن المهم هنا المضمون الفكرى وحركة الحدث ، والأمر هنا يوضح موقف الجيل الجديد من الجيل القديم ، جيل تربى ونشأ لا يقتنع بشىء من التقاليد الا اذا اثبت منهج الحياة الحديثة صلاحيته بعد اعمال الفكر ، اما التسليم بالأمور لمجرد ان الآباء ورثوها ، فلم يعد الموقف مقبولا فى عصر التطور السريع والتفكير العلمى الذى يناقش كل شىء ، ومن هذا المنطلق كان منطق الفتاة الشابة وهى تتأفف من محاصرة التقاليد لها فى كل حركة وكل خطوة وكل موقف حتى تكاد تختنق . ان هذه اللمسات السريعة التى تمسها وهى تجرى كأنها تحاول الهروب من واقعها ، تجعلنا ندرك بعض زوايا هذا الحصار الذى تتحدث عنه : غلاء المهور والمباهاة بها حتى أصبحت هذه المغالاة عقبة فى سبيل زواج العديد من الفتيات ، زواج الأقارب كأنه القدر المحتوم ، أو كأن الفتاة لا رأى لها فى شريك حياتها أو فى صميم حياتها مشكلة دراسة الفتاة فى الخارج او اكمال دراستها . . . ولكن الفتاة الجديدة لا تقف امام هذه العوائق مكتوفة اليدين ، فهى ابنة عصرها ، كما كانت أمها ابنة عصرها ، وعصرها علمها أن تكون قوية الارادة واعية لحقوقها وواجباتها « وهى لا يمكن أن ترضى بمصير الجوارى ، هى تريد ان تكون شيئا مهما ، بل يجب ذلك . »

واذا كانت قد ادركت فى النهاية ان كثيرين من شباب اوربا الذين حسدتهم يعيشون تائهين ضائعين ، وان اعلى نسبة انتحار موجودة عندهم فى الغرب ، وان المرأة الغربية ربما تحسد المرأة الشرقية لانها تجد من يهتم بها ، فانها فى نفس الوقت لم تسلم بالكثير من تقاليدنا ، وهى قادرة على مناقشتنا بموضوعية ووعى حتى تقنعنا أو نقنعها ، ان الشخصية الرئيسية تقول الكثير وان كانت حركتها ذهنية فى اكثر الأحيان ، لأن الحدث الذى اعاد اليها توازنها ، وادراكها ان من عاداتنا وتقاليدنا ما ينبغى ان يستمر لأنه فى صالح الفتاة نفسها ، هذا الحدث هو معرفتها ان خطيب شقيقتها يعاملها معاملة الأخت الصغيرة المتمردة لا أكثر ولا أقل ، واحساسها ان الغرور دفعها الى توهم امور بعيدة عن الواقع ، ومن ثم عادت الى واقعها ورأت الأمور بوضوح اكبر .

ونفس المحور تدور حوله قصة « بداية الطريق » لمريم محمد عبد الله ، ونفس البداية السابقة نجدها هنا أيضا :

لماذا ابن خالى بالذات ؟ أنا لا أرغبه

- انك تعلمين ان أوامر ابيك لابد ان تنفذ ، هكذا عاداتنا ، لابد من زواج الفتاة لأحد اقربائها .
- كل شيء حولى اسوار وقيود ، أقفال وظلام ، سجناء تحت رحمة جلاد يدعى التقاليد » .

ان الحوار هنا بين الفتاة وامها يأخذ بعدا جديدا ، الأم تتمسك بالتقاليد بطبيعة الحال ، بينما الفتاة تناقش لأنها تشعر بقوتها ، ملكت القوة التى منحها اياها العلم ، اعنى الثقافة من ناحية والعلم بأوضاع المرأة فى البيئات المجاورة . ويستمر الحوار ساخنا بين الفتاة وأمها يطور الحدث ويمنحه شيئا من التشويق .

- ليس هناك من قانون فى الوجود كله يجعل الانسان صفرا ، بلا شخصية ، بلا وجود .
- أى فلسفة هذه أيتها الحمقاء ؟ ان الزواج هو الذى سيجعلك ذات قيمة وكيان .
- أليس لى كيان بدون زواج ، أليس لى شخصية بدونه ، أليس هناك من طريق يجعل الفتاة جزءا من المجتمع سوى الزواج ؟

- لا ، ولكن مجتمعك يفرض . .
- وأنا أرفض . . ان الرسول قد دعا الى الزواج من الأغراب اذ قال (اغتربوا لا تضووا)

الحوار هنا بين عقليتين ، بين جيلين ، جيل يتشبث بالتقاليد ، ويرفض كل تغير ، ولكنه يتراجع أمام الجيل القادر على المناقشة العلمية ، والذى يبحث عن هوية وسط القديم والجديد .

ان الفتاة هنا ليست متمردة ولست مستعدة للخروج على التقاليد لتثبت شخصيتها ، ولكنها فتاة مثقفة ، قادرة ايضا على اقناع الجيل القديم من الآباء والأمهات ، وبذلك يتحول الموقف كلها لصالحها وتنتهى القصة ببداية طريق جديد . « وتظهر ابتسامة على ثغر ليلى ، وكأنها فرحة النصر ، وتحس بأن قلبها يكاد يقفز من بين ضلوعها لفرط سعادتها ، أهو حلم أم واقع ؟ حقا كان كابوسا مسيطرا والمستقبل معلق بين الرغبة والتقاليد ! الا ان المشاعر بالحب اقوى من أى فرض فى اى مجتمع . . كانت كفيلة بتحريك ذات الانسان الداخلية واظهار شفافية الجوهر ، وتغيير كل فروض الانسان للسيطرة كلها تلاشت امام ذات الانسان ، أمام

مشاعره . فالتمرد لن يحل مشكلة ، ولا الاصرار والعناد ، والاستسلام يزيد الطين بللا ، ويعقد الأمور تعقيدا ، وان كل الحل ليس جذريا وشاملا ، الا ان أصل الشجرة بذرة ، وذلك بداية الطريق للمستقبل » .

على أن وجهة نظر الرجل أو الشاب تهمنا لأنها تصور الوجه الآخر . ترى ما رأيه فى هذه التقاليد ؟ هل أصبح يفضل المرأة الأجنبية على قريبته أو ابنة بلده ، وقد خرج الى العالم الرحب فى سياحاته وتجارته ودراسته . ان قصة « صفاء الروح » لناصر صالح تعتبر نموذجا صالحا للاجابة ، فى ضوء ادراكنا لأوطان عربية اخرى مثل مصر سبقت فى انفتاحها على الحضارة الغربية ورأينا الكثيرين من اعضاء البعثات يعودون بزوجات أجنبيات ومن أبرزهم طه حسين وعزيز أباظه وعبد الرحمن صدقى ومحمد خلف الله وغيرهم .

« جففت صفاء دموعها بيدها وودعتنى بحزن عميق ، كست وجهها حمرة الخجل ، تواريت عنها بأنفاس لاهثة . . لاحظ أخى صقر فرط انفعالى فقال ضاحكا : لا تجعل بنات اوربا تنسك خطيبتك صفاء وابنة عمك ، لا تنسى مهمتك ، انك ذاهب للتعلم لا لتلهو . »

ثم يصدمه التناقض الحاد فى بداية الرحلة ، ومن الواضح أنه مازال يحيا بكل الجوارح فى جو المشرق وتقاليده حين يقول : « من دفء قطر وحنانها فى أيام الشتاء الى لفحة البرد القارسة فى لندن ، أشعرتنى برودة الجو وكأننى خرجت من ملابسى ، وسط زحام لم أعهده من قبل ، الوجوده غير الوجوه ، اللغة غير اللغة ، والنساء لا يخجلن من الغير أو من أنفسهن ، يكشفن اكثر مما يخفين . »

مفارقة أخرى اشد حدة من السابقة يغرسها القصاص فى أجسادنا لتجرح ويترك الجرح بلا اندمال كأنما يعرف ان دماءنا قد جفت من كثرة الجراح .

« فى مدرج الجامعة كنت اجلس . . . كانت بيضاء بياضا لا يقذع العين ، وعرفت أن أمها بريطانية أما أبوها فهو اسبانى الأصل ، من المؤكد أنها تحمل بذورا عربية من دماء صقر قريش حتى قرننا العشرين لتكسبها سحر الشرق وجمال الغرب . ضحكت فى نفسى لسخرية الزمان ، كنا نحن العرب قادة العالم ورواده فى كل المجالات الأدبية والعلمية ، كانت جامعاتنا مصدر النور والعلم وأصبحنا اليوم نتبع خطواتهم فى العلم والأدب ، اصبحنا نحن نبحث عن العلم فى معاهدهم بعد أن خبت أنوار حضارتنا ، وابتلعت مرارتى » .

مفارقة ثالثة تطور الحدث الى الاتجاه الآخر اعنى من التمسك « بصفاء » رمز الشرق الى التمسك « بجانيت » رمز العرب . « فى كل يوم كانت متعتى الحقيقية فى اللحظات التى اختلسها فى هجمة الليل فى غرفتى الدافئة اقرأ خطابات صفاء ، كنت أقرأها لأعيش من خلالها فى ربعى وبين عشيرتى ، أعيش كل سطر من سطور خطابها ، اتذوق كل كلمة ، أضحك مع كل شاردة ، وتكاد الدموع تطفر من عينى على كل كلمة تذكرتها منها ولكن « جانيت » لم تفارقه ليالى مرضه المفاجىء الشديد ، فشعر بالعرفان بالجميل ومن هنا يتطور الموقف الى عاطفة جارفة . « كنت دائما منجذبا اليها تماما كالفراشة التى أعماها نور المصباح عن ناره ، أهملت قراءة خطابات صفاء أو الرد عليها ، ازددت شغفا بجانيت ، وازدادت صورة صفاء شحوبا ، وبدت وكأنها تتلاشى من مخيلتى ، وشعرت انى غير قادر على ان اتخلى عن جانيت ونزعت صورة صفاء من مخيلتى » .

ثم تأتى لحظة التنوير ، بعد ان يقرر الزواج من « جانيت » ، حين ينبهه صديق الى تجارب « جانيت » السابقة مع غيره ، هنا يصطدم الخارج بالداخل أعنى انه يرتد الى أصالة تحميه من الذوبان فى هذا الجو المبهر الذى يعشى العيون ، ان الحضارة الغربية براقة جميلة قادرة آسرة غلابة لعوب ، ولكن هذه المظاهر يمكن أن تكون مقبولة حين لا تصطدم بجوهر الانسان الشرقى ، بعاداته وتقاليده وقيمه ، قيم الحق والباطل والخير والشر والجمال والقبح ، ان التكنولوجيا عالمية ، لكن القيم محلية وهى التى تمنحنا اصالتنا وذاتيتنا ، ولذلك تزلزل كيانه كله « تحولت أمام عينى الى خائنة لعوب ، امرأة ليل على نطاق محدود » وبدلا من أن يسافر ليحصل على موافقة والده على زواجه من جانيت يقرر السفر ليتزوج من ابنة عمه ويعود بها ليكمل تعليمه ، وهنا تتحول التقاليد ، تقاليد الزواج من ابنة العم الى درع وأمن من كل العواصف ، ولكنها فى الحقيقية لم تعد أعرافا وتقاليد ، لأن الأمر هنا يعود الى حرية الاختيار ، فقد اختار بمحض ارادته طريقه .

ان القصة القصيرة تستمد جزءا من قيمتها من كونها مركزة تركيز القصيدة تمنح عطاءها فى لحظات ، وهى عادة تدور حول موقف يتجمع ثم يتمحور ، وهنا تأتى لحظة الكشف أو التنوير ، وهى لا تمتد امتداد الرواية فى الزمان والمكان ، [٣]ولكن الملاحظ هنا أنها تتمدد زميا ـ كأن أصول القصة القصيرة غير واضحة المعالم بطريقة مدروسة ، وان كانت القصة القصيرة اليوم قد حطمت الحدود الصلبة ، وأصبحت تأخذ من الزمان والمكان ما يسعفها فى بلورة الموقف ، كما نرى فى قصص « يوسف ادريس » على سبيل المثال ، ولكننا عادة نلزم الناشئين بأصول الفن ، لأن الأمر هنا أمر اقتدار داخل اطار معين ، حتى اذا تجلى هذا

---

(٣) راجع القصة القصيرة نظريا وتطبيقيا ليوسف الشارونى ط . ١٩٧٧ ص ٦١ .

الاقتدار ، كان للمبدع الحق فى حرية الحركة ، لأن اصول الفن كلها مشتقة من الأعمال الكبيرة التى حللها النقاد كى يعرفوا أسرار عظمتها .

ومن الواضح أن كثيرا من القصص الذى عرضنا له يفتقر الى الموقف ، ولذلك يعوض هذا الفقر باللجوء الى المدخل النفسى ، مع أن هذه المدخل أشد عسرا ، وقصص « مايسه الخليفى » كلها من هذا الصنف القائم على التحليل ، وان لم يكن تحليلا بالمعنى العلمى الدقيق ، ولكنه اقرب الى البوح ، وهنا تتجلى امكانية الفتاة فى التعبير عن دخائل نفسها وعن دخائل نفسية المرأة الخليجية بصورة أعم .

على أن اللغة العالمية المشتركة هى الموقف الانسانى . فاذا كان التعبير عن البيئة الخاصة يعتبر تعبيرا عن ظروف ابن البيئة وفى نفس الوقت تعريفا بالبيئة من خلال الأعمال الفنية القادرة على الجذب والتأثير والعطاء ، فان الموقف الانسانى ثرى بذاته ، لأنه يجتاز حاجز الزمان وحاجز المكان كما قلنا ، ويشعر القارىء أنه جزء من الموقف وليس مجرد مشاهد محايد ، فمن الممكن أن يكون هو البطل أو على الأقل قريبا منه ، ولذلك كان هذا اللون الى جوار اللون البيئى السابق يشكلان معا الجزء الأعظم من خريطة القصة القصيرة فى الخليج وان كان اللون البيئى يحتل مساحة أكبر سواء فى قصص الكتاب البحرانيين أو القطريين ، لأن الموقف الانسانى يعد رؤية أوسع وأشمل ، وصاحب القضية مشغول عادة بقضيته عن النظر الى الأبعد والأوسع .

واذا لم تكن الشخصية واضحة فى قصص البوح ، لأنها تقوم عادة على عرض القضية ، من خلال السرد ، فان قصص الموقف الانسانى تهتم بالشخصية لأنها لابد ان تكون قريبة منا ، ولكى تكون قريبة منا ، لابد ان نعرفها . ومن هنا كانت « ليلى » تلك الفتاة الصغيرة المرحة ، التى تلبس قبعة لا تكاد تخلعها ، العربية السمراء فى بيئة غريبة ، تشعر بميل تلقائى لكل ماهو عربى وتتعرف على العربيات وتصادقهن وتمرح معهن . فيتعلق الجميع بها ، لأنها ترمز للطفولة وترمز للبراءة ، وترمز لكل ماهو خير ، وقد تتلاقى بقية الشخصيات وقد تفترق ، ولكن بؤرة الضوء تتركز دائما حول محور واحد هو « ليلى » ، لكن يصدمنا الحدث بمفاجأة ، حين تقع قبعة الصغيرة ويبدو شعرها المتساقط ، كأن الأم أهملت علاجها ، وهى ببراءتها ومرحها ولهوها تدفع الجميع للشفقة حين تصور الأمر هينا يستطيع الطبيب علاجه ، بينما الحقيقة المرة التى تدفعنا للاشفاق ، أن « السرطان » يرعى فى جسد الصغيرة وان أيامها فى الحياة معدودة . ان العين لتدمع وان القلب ليخفق خفقة العاجز ، أمام هذا الموقف الانسانى ، فلا نحن نستطيع أن نمد للأم يد العون ولا للصغيرة اللاهية غير يد الحنان ، مادام الواقع لا يعرف الا اليأس القاتل . من القاتل ؟ الانسانية التى انفقت جهدها ومالها ووقتها

وفكرها فى اختراع آلات الدمار ؟ أم الزمن الذى أتى « بليلى » قبل الأوان ؟ لقد ذبلت « ليلى » على كل حال وتضاءل جسدها ووهن العظم منها وشاخت وهى طفلة ، ثم اغمضت عينيها اغماضة أبدية . ومن الحق أنها عاشت فى ذاكرة الصديقة التى أنجبت طفلة بعد أن كانت عاقرا ، فأسمتها « ليلى » ولكنها عاشت لتذكرنا بخيبتنا ، وبذلك الجرح الذى لا يندمل ، وتلك هى لحظة التنوير بعد تجمع الخيوط وتفجر الحدث . لقد قالت القصة الكثير وبذلك اجمع النقاد على تفوقها ، على الرغم من أنها امتدت زمنيا اكثر مما ينبغى ، ولكن عناصر القوة فيها غلبت عناصر الضعف ، الاسلوب المتدفق بالحياة ، الشخصية المرسومة بعناية ، الحدث المفاجىء ، الموقف الانسانى ، البناء المتماسك ، كلها عناصر قصة ناجحة ، بغض النظر عن الزمن ، لان امتداد الزمن هنا ، قد يعنى امتداد الحدث نفسه ، وبذلك كانت الفنانة « وداد الكوارى » واعية لدور الشخصية فى بلورة الموقف الانسانى وتفجيره .

والمواقف الانسانية متعددة متجددة تجدد الحياة ، والكاتب الناجح هو الذى يلتقط زاوية الرؤية ، ويسلط الأضواء عليها ، ليولد منها هذا التوتر الدرامى الذى نبحث عنه فى القصة القصيرة .

وقصة « الاصبع السادسة » نموذج آخر من هذه النماذج الموفقة ، فقد استطاعت الكاتبة ، ان تجعلنا نسقط كل نواقصنا على هذه الأصبع اللعينة التى نبتت نباتا شيطانيا فى يد هذه الفتاة ، وبذلك أصبحت الفتاة ، تحمل مانكره ، وفى نفس الوقت نشفق عليها ونتعاطف معها الى حد الحب والتضحية اذا كان ذلك ممكنا ، وذلك أقصى ألوان التواصل الانسانى المطلوب . كانت تخبىء يدها ، كانت تتصور الناس جميعا أصحاء وهى المريضة ، ان انعكاس القبح العضوى ، أو الشذوذ الخلقى على مرآة النفس البشرية ، يجعلها كئيبة منقبضة ، وكذلك كل تشويه يصيب الانسان يجعله يتصور الدنيا أمامه مظلمة حالكة السواد الى حد الجنون . الا ينظر الجميع اليها ، لاشك انهم يتهامسون ويضحكون وان كانوا يخفون ضحكاتهم أحيانا إشفاقا ، وأحيانا قد يتهكمون بلا مباالا ، أليس الأفضل اذن اخفاء هذه اليد كلها ؟ هكذا استطاعت الكاتبة « بيبى طالب » ان تتلاعب بعواطفنا .

ان رد الفعل الطبيعى هو الاستسلام والخجل والعزلة ، وقد يكون رد الفعل ـ وهو الأسوأ ـ الشراسة وكراهية الآخرين تعويضا عن هذا النقص ودرأ لسخرية الآخرين فى الوقت نفسه . أما التغلب على الموقف وتجاوزه ، فهو منطلق لا يستطيعه كل انسان ، ولا يقوى عليه الا كبار النفس ، واذا كانت الاصبع السادسة تشويها مؤلما على صغره ، فكيف يكون فقد

البصر وهو ام الحواس ؟ كيف استطاع بشار وأبو العلاء المعرى وطه حسين وهـو ميروس وملتون ان يفرضوا انفسهم على الدنيا فكانوا ومازالوا ملء سمع الدنيا وبصرها ، ان الارادة هنا تصنع المعجزات وتشفى جراح النفس ، بل لقد كان « طه حسين » اكثر بصيرة منا نحن المبصرين ، وكنا نحن أكثر اعجابا به ، ولم يكن هو مع عاهته معجبا بالأصحاء .

ان لحظة التنوير تأتى ، حين يلتقى بهذه الفتاة ، فتاها فتعجبه ويعجبها ، ولكنها تشفق ان يرى عاهتها ، وعندما يكتشفها ، عندها لا تصرخ ولا تفر من امامه ، لأنه يقبل هذه الاصبع فهو يتفاءل بالرقم « ٦ » فى حياته كلها منذ مولده ، هنا تشفى الفتاة من مرضها النفسى ، وتحيا حياة الأصحاء ، ونجتاز نحن أيضا نواقصنا لنسير مع الحياة مستبشرين . وهذا اللون يعتبر رائده « موباسان » بقصصه ذات الطابع النفسى التحليلى .

على أن كثيرا من التجارب الخاصة تصلح للقصة القصيرة ، بل قد تكون التجربة الخاصة ألصق بمفهوم القصة القصيرة من الاطر الأعم التى تعالج عادة فى الرواية اكثر مما تعالج فى قصة محدودة بحدود الزمان والمكان . القصة القصيرة « لقطة » تسلط الضوء على موقف فيتكشف بعد أن كان ضائعا فى عتمة الأحداث والحياة .

ان قصة الحياة والموت مستهلكة لأننا نرى الميلاد والوفاة كل يوم ونقرأ عن الحرب وآلاف الضحايا ، بل نعيش القصة نفسها ، فنحن أبطالها شئنا ام أبينا ، لأن كل يوم يمر فيه معنى من معانى انتصار الموت على الحياة ، لأنه انقص من اعمارنا وقربنا خطوة من الموت دون ان نشعر .

ولكن الأمر يصبح موقفا من خلال « لقطة » معينة ، من خلال المرأة العجوز التى تبيع الصحف لطلبة وطالبات كلية الطب ، انها قريبة من الموت بعمرها ، قريبة من الحياة بعملها الى جوار كلية الطب . اى ان الزمان والمكان يصطرعان عليها ، وهى سائرة مع الأيام ، يتخرج فوج ويقبل فوج ، وهى باقية على حالها ، ولكننا نتعرف عليها من قرب ، من خلال طالبة الطب التى تشترى منها الصحيفة كل يوم ، فهى تحمل أخبار العالم دون أن يحفل بها هى أحـد ـ انها مجرد رقم فى زحـام الحياة ، ولكنـه يكتسب معناه من خـلال العـلاقـات البشرية ، وحاجة الناس اليه كلما أرادوا صحيفة من الصحف ، فافتقدوها ، وهى فى نفس الوقت ترمز للتجربة التى تمارسها الحياة فينا ، تجربة « الطب فى الأرنب » كما كان يقـول شوقى ، ولذلك فنحن نحبها لأنها ترمز لمعنى الأمومة ، ولمعنى تجربة الزمن القاسية بعيدة عنا ولو خطوات ، لأنها اكبر منا عمرا ، نراها تمرض وتصح وتزداد التجاعيد بوجهها ، ولكنها

ماتزال هى هى المرأة الطيبة الحريصة على عملها مهما كان صغيرا ، كأنها تدرك معنى وجودها ، مجرد مسمار فى عربة كبيرة ولكنه ضرورى ومهم . ويقبل الامتحان ، وتدعو للفتاة بالنجاح ، وتعدها الفتاة بهدية « ساعة » اذا تحقق حلمها ونجحت بتفوق ، وحين يتحقق الحلم وتنجح الفتاة ، ويتخرج فوج ، وتأتى الفتاة « بالساعة » تفتقد المرأة الطيبة ، وتسأل عنها فتعرف الاجابة : « لقد رحلت » ، لم ينفعها المكان ، فالغلبة كانت للزمان ، ولعل الساعة نفسها « رمز الزمن » لم تدركها ، لأن الزمن قد فاتها .

فمن خلال موقف خاص ، يمكن ان تتحول القصة الى موقف أعم ، الى رمز يوحى بمدلول اشمل واغنى . ان قصة « رحلت فى هدوء » لزهرة المالكى تمنحنا كل هذا العطاء من خلال الموقف الخاص .

لكن كيف يكون المدخل للموقف الخاص ؟ ان أوقع عرض هو أسلوب السيرة الذاتية . فقد أخذت السيرة الذاتية من القصة وأعطتها . أخذت منها العرض الروائى واسلوب التشويق وربما عناصر المفاجأة ، وأعطتها اسلوب المتكلم والايهام بالحقيقة ربما عن طريق تجميع قدر من الجزئيات والاقتراب من الواقع .

ان الموقف واحد ولكن الماضى والحاضر يتداخلان ، الماضى عن طريق الذكرى ـ كنا تلاميذ احدى المدارس الثانوية وكان مدرس اللغة العربية يذكرنا فى موضوع الانشاء ان يكون اسلوبنا بليغا وكان مفهوم البلاغة ان نبالغ فى انتقاء الألفاظ الجزلة والاطناب فى العرض والاستشهاد بالمحفوظ ، والويل كل الويل لمن يستخدم الاسلوب المرسل ، اسلوب الصحافة ، اسلوب حديث المثقفين العاديين ، أو من يعرض موضوعه بطريقة مباشرة دون مدخل فخم ضخم . والحقيقة ان ذلك كان دأب بعض مدرسى اللغة العربية خلال النصف الأول من هذا القرن ، لأن مراحل تطور اللغة العربية فى العصر الحديث كانت سريعة بحيث لم يستوعبها الشيوخ ببساطة ، فمن اسلوب « الجبرتى » المسجوع الملىء بالألفاظ التركية مثل قوله : « وكانت لهم ثلاثة أشهر جامكية منكسرة . . . فلما سقط عليهم القنبر ورأوه ، ولم يكونوا فى عمرهم عاينوه ، نادوا ياسلام ، من هذه الآلام ، يا خفى الألطاف ، نجنا مما نخاف ، وهربوا من كل سوق ، ودخلوا فى الشقوق » ثم ظهرت الصحف فكان لابد ان يتلخص الاسلوب من الزخرف والسجع لأن الصحفى لابد ان يلاحق الخبر ، فلا وقت لديه للزخرف والسجع ، ومن هنا بدأنا نسمع قول الشدياق : « السجع للمؤلف كالرجل من الخشب للماشى ، فينبغى لى ألا أتوكأ عليه ، لئلا تضيق بى مذاهبه » ومن يقرأ اسلوب الشيخ محمد عبده أول حياته ، واسلوبه لآخر حياته يلمح هذا التطور ، وكان النثر يتطور

مسرعا عجلا فى الوقت الذى كان فيه الشعر يتقدم ببطء .

ولكن المفارقة هنا حين يتذكر المرء كل ذلك ، وحين يهم بمداعبة صديق يشغل منصب مدير باحدى المصالح فيكتب اليه خطابا يطلب فيه حاجـة ، على النحـو الذى تعلمـاه فى المدارس حين كانا زميلين ، وتكون النتيجة ان يمزق المدير الخطاب وهو يسب ويلعن المرسل الذى ضيع وقته فيما لم يدرك مقصده ، وتضيع على كاتب الخطاب بغيته .

واذا كانت القصة تصور موقفا خاصا ، فانها فى نفس الوقت تشير الى ان مراحل التطور التى نجتازها ينبغى أن نسايرها لأن القافلة لن تنتظرنا فنكون كالمنبت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى . ان قصة « سعد عبد الله الكوارى » « خير الكلام قليله » من أنجح القصص التى تصور التطور فى جانبه الثقافى من خلال الموقف الخاص ، بما فيها من تشويق ومفاجأة .

ان الباحث لا يستطيع فى النهاية وهو يجوس خلال شبكة من العلاقات البشرية داخل أبنية متقاربة الأنماط وان كانت مختلفة المداخل بطبيعة الحال الا ان يقف من قريب ليلاحظ أن القصة القصيرة فى قطر أصبح لها كيانها الأدبى الى جوار الشعر ، بـل لعلها تسبق الشعـر الفصيح فى التعبير عن الواقع المتطور من ناحية وعن واقع الفتاة على وجه الخصوص من ناحية اخرى ، ربما لأن الشعر موهبة والقصة امكانية .

على أن الملاحظ أن اسلوب القصة القصيرة فى قطر يعتوره شىء من الضعف الواضح فى بعض الأخطاء اللغوية والنحوية وفى بناء الجملة فى بعض الأحيان ، وتلك مرحلة طبيعية تمر بها الفنون ثم تنضج فتنفى عن نفسها جوانب الضعف الاسلوبى ، ويمتلك الكاتب كـل أدواته فتكمل شخصيته لأن الاسلوب هو الكاتب .

أما الملاحظة الأخرى ـ وقد سبق ذكرها عرضا ـ فهى مسألة الحدود المتعارف عليها للقصة القصيرة وقصر القصة لابد ان يستتبعه حذف كثير من التفصيلات ، والوقوف عند حدود الحدث أو الموقف وتسليط الضوء عليه ، بمعنى ان الزمن نفسه يختصر او يتجمع فى لحظة واحة ، أما ما قبل ذلك فليس اكثر من تمهيد أو تذكر ، وهو فارق جوهرى بين القصة القصيرة والقصة أو الرواية ، فلا تتعدد الشخصيات بحيث تتفكك العلاقات .

واذا لم يكن البناء شديد الاحكام ، فان الموقف فى لحظتى غموضه ووضوحه ، يتكامل فنيا عن طريق السرد ، فيعطى الشخصية الملامح العامة المطلوبة لتأدية دورها فى تقاطعها مع الحدث .

بقى أن أقول ان القصاص القطرى أخذ موقعه الى جوار القصاص الخليجى ، وكان صوته واضحا ضمن الأصوات الخليجية ، التى عبرت بصدق عن واقعها الاجتماعى والسياسى والثقافى فى اطار فن الكلمة ، وهو واقع يموج ويغور شأن مراحل التحول الحضارى دائما ، حتى ينفى الزبد ، ويبقى ما ينفع الناس .

ان ظهور القصة القصيرة فى قطر ـ والخليج بصفة عامة ـ يعد مؤشرا مهما فى تطور التجربة الثقافية والفكرية ، بعد ان بدأت المرحلة التقليدية المرتبطة بفن الشعر تستنفد موروثها من الأساليب والمضامين ، حيث استجدت كثير من الموضوعات التى قد لا تتوفر للشعر القدرة على استبطانها ، الأمر الذى جعل من ظهور فن القصة القصيرة وغيره من الفنون النثرية الحديثة ، ظرفا تاريخيا ، حيث يتجه الى التفاعل مع ما يتدفق فى المجتمع من عوامل مختلفة يرتوى منها هذا اللون الفنى فتتضح ظواهره(٤) .

وينظر النقد الحديث الى القصة القصيرة باعتبارها وحدة عضوية لا يجوز دراسة أى جزء منها بمعزل عن بقية الأجزاء ، وكل عنصر من عناصرها يجب أن يسهم بقسطه كاملا فى سبيل الوصول الى التأثير النهائى . ان الحادث لا يجب ان يقوم بذاته ، بل ينبغى ان ينتج من الدوافع المتضاربة للشخصيات ، وكذلك ينبغى ان لا تمثل البيئة مجرد تلوين عاطفى للمنظر كما كانت الحال فيما سمى فى نهاية القرن الماضى بالقصص ذات اللون المحلى(٥) . أما المضمون أو الفكرة فلا تعنى مجرد استخلاص مغزى ، أى اخضاع القصة القصيرة لحكمة ، بل تنطوى ضمن التركيب ذاته وتصبح جزءا تاما فى نسيج العمل الفنى . فكل قصة قصيرة غالبا ما تصور حدثا له تأثير كلى ينتهى بلحظة التنوير التى تحقق للحدث الاكتمال . فالقصة القصيرة أدق فى تصوير الحياة الواقعية من الفنون الأخرى ـ كما يرى الروائى الفرنسى موباسان ـ لأن الواقعية عنده تصوير ما بالحياة من لحظات عابرة قد تبدو فى نظر الرجل العادى لا قيمة لها ، ولكنها تحوى من المضامين قدرا كبيرا ومن التجارب التى تعمق مفهومنا للحياة قدرا أكبر ، وهى لحظات قصيرة ومنفصلة ولكل منها مغزاها . فكيف يمكن ان تحويها رواية واحدة على سبيل المثال(٦)

ومن الواضح ان القصة القصيرة فى قطر قد مثلت شخصية البطل السلبى فى بداية مرحلة التحول ، ثم عادت لتبرز البطل الايجابى ، فالبطل المقهور وحده لا يمثل مرحلة المخاض بكل تغيراتها التى تعيشها المنطقة ، ومن هنا برز البطل القادر على ان يقوم بدور جرىء ولكنه

(٤) القصة القصيرة في الخليج العربى ابراهيم غلوم (البصرة ـ ١٩٨١) ص ٢٠

(٥) دراسات في القصة العربية محمد زغلول سلام الاسكندرية ـ ١٩٧٣ ص ٥٧

(٦) القصة القصيرة ـ رشاد رشدى ـ القاهرة ـ ص ٩

مقنع في نفس الوقت ، نابع من البيئة بكل ظروفها وهمومها . فالزمان والمكان يتفـاعلان تفاعلا قويا سريع الايقاع .

ان البداية القوية للقصة القصيرة فى قطر لم تنشأ من فراغ ، فقد نشأت قوية لأن جذورها أصبحت قوية فى التربة المهيأة وفى البيئة الخليجية بوجه عام ـ لقد عبرت عن كل المضامين التى عبرت عنها القصة الخليجية ، أعنى النماذج البشرية والاتجاهات الفنية وان كانت المضامين المرتبطة بالاتجاه الواقعى اكثر ظهورا لأن القصة قد نشأت هنا فى مرحلة توارت فيها الاتجاهات الرومانسية .

كما ظهرت الجوانب الفنية فى القصة التى تعتمد على التحليل والتى تهـدف الى تصويـر الأحداث .

ومنذ اللحظة الأولى ندرك ان القصاص الذى أمامنا يمثل مقدرة واعدة ، وموهبة أصيلة فى كثير من الأحيان . « الأنوار تملأ المكان ، الضحكات تغرد فوق الشفاه ، الأنغام المرحة تقفز بخفة ورشاقة . . اقبع انا فى مقعدى البعيد وحيدة صامتة ، كالمرض الخبيث منزوية عن الجميع حتى لا أنقل لهم عدوى الحزن والوحشة . وبمنديل حـريرى أغـطى اصابـع يدى اليمنى ، اخفيها عن العيون المتطفلة ، واشغل وقتى بالوجوه التى انظر اليهـا بحسرة لأنى عاجزة عن مشاركتهم لهوهم ، الذبول يحيط بى وينشر اشواكه الصفـراء فى دربى ، حتى عيناى بدأت الأشواك تجبرهما على الانسحاب ، تنهزم نظراتى امام زحف الآلام ، واخفض بصرى رغما عنى لاتطلع فى ارجاء هذه النفس الحزينة التى تعشق السعادة كحلم ابدى ولكنها لا تنالها . » ان الرومانسية والواقعية هنا يتعانقان فى مودة واضحة ، فهذه المقدمة التى تجمع البهجـة والألم فى مكان واحـد ونفس واحدة ، وبهـذا الاسلوب الشاعـرى ، تبـدأ قصـة « الاصبع السادس » إنها تهيىء للحدث بقدر ما ترسم الشخصية ، والموقف لم يبدأ بعد لكنه يقترب .

« فجأة تشرئب نظراتى لتتطلع بقوة فى ذاك الوجه البعيد ، حسبته ينظر الى ساخرا متحديا ان اشارك الجميع المرح ، لكنه ابتسم لى واقترب منى ، تجمدت عيناى على صورة يده وهى تمتد نحوى لمصافحتى . »

أى موقف هذا الذى يجمع بين المشاعر الانسانية المتناقضة ؟ المأزق ، السخرية ، الألم ، الرغبة . . . وبنفس المقدرة تسير القصة الى نهايتها ، ويتردد هذا اللون فى كثير من القصص القصيرة .

ولكن لونا آخر له قيمته يظهر الى جانبه ، ويتمثل فى قصة (ليلى) التى سبق الحديث

عنها : « هل أنت عربية ؟ ابتسمت وأنا احتضن وجهها الجميل بيدى : وكيف عرفت . . ضحكت من سذاجتى عن أسنان لبنية تنقص سنا : لأن شعرك أسود مثل شعرى انظرى ؟ واستطردت وهى تمسك بأطراف اصابعها خصلة من شعرى . اسمى ليلى ، هل تلعبين معى ؟ سرحت فى وجهها الجميل وشعرها الناعم الأسود وجسمها الدقيق التكوين وسألت نفسى كم عمرها ؟ لابد انها فى السادسة ، لو أنى رزقت بطفل منذ تزوجت لكان بعمرها . ووجدتنى أعود الى الوراء لست سنوات مضت ، وقتها كنت أعيش فى عالمى الخاص طالبة مجتهدة فى الثانوية العامة جميلة ومحبوبة . وفجأة وجدت نفسى زوجة لشاب لا أعرفه من قبل ، كل ما يميزه أنه الإبن الوحيد لتاجر كبير دفع لوالدى مهرا خياليا . . . »

لم يعد الاتجاه الفصيح سائدا فى لغة الحوار ، كذلك الشأن فى الاتجاه العامى ، وهدأت المناقشة بعد أن استقرت عند حدود اللغة الوسطى ، لغة الحديث العادى القريب من الواقعية والبعيد فى نفس الوقت عن الابتذال . على أن البداية تمثل لنا ما يسمى بالقفزة الزمنية ، لأن القصة محدودة فى الزمان والمكان ، فالقفزة الزمنية اذن واردة حتى لا تطول فتقترب من القصة الطويلة وهذه القفزة الزمنية قادرة على ملاحقة الموقف واقتناصه وتقديمه للقارىء وان كان القارىء يشعر بعفوية الحركة فى الزمان ، وهى فى نفس الوقت قادرة على عرض خيوط متعددة لمواقف مختلفة وان كان مجمع هذه الخيوط بيد القصاص لا يختلط .

وعلى الرغم من ذلك فما زالت القصة القصيرة فى قطر تقف داخل اطار فنى محدد ، لم تتطور تقنيا ، ولم تأخذ أبعاد القصة فى البحرين والكويت من حيث توظيف اسلوب السينما والمسرح . وهى تجارب تنطلق عادة من رفض الحواجز فى الخلق الفنى ، كذلك الاتجاه الى تجسيد اللامعقول فى حياتنا ، أو نسيج الصور كالأحلام الواعية وحركة اللاوعى .

البحرين والقوى المتنافسة في الخليج

١٨٠٠م - ١٨٤٣م

الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن
الأستاذ المساعد بقسم التاريخ

تمهيد :

البحرين مصطلح كان يطلق فى الماضى ، على المنطقة التى تقع بين البصرة فى الشمال وعمان فى الجنوب ، أى أن هذا المصطلح كان يشمل : الكويت ، والاحساء ، وأرخبيل جزر البحرين ، وقطر ، ثم انحسر إطلاق هذا المصطلح على الجزيرة التى كانت تحمل اسم « أوال » وهى جزيرة البحرين(*) ، أكبر جزر الارخبيل ، ثم أصبح المصطلح يشمل جميع جزر الارخبيل التى تتكون من البحرين ، ام نعسان ، سترة ، النبى صالح ، المحرق ، وعدد آخر من الجزر الصغيرة .

---

*هناك كثير من الأقوال والروايات ، حول تعليل اطلاق اسم البحرين على هذه الجزيرة ، فهناك من يذكر أن قاع الخليج على مقربة من سواحل البحرين توجد به مناطق تنبثق منها المياه العذبة ، فى مياه البحر الملحة ووجود « الماء العذب وسط الماء الملح يدعو الى الاعتقاد بان هناك بحرين مختلفين أحدهما عذب فرات ، والاخر ملح أجاج » ويطلق البحرينيون على هذه المناطق التى ينبثق منها الماء العذب اسم الكواكب ، وهم يعرفون منها ٢٣ كوكبة .

ـ انظر : متولى ، محمد ، حوض الخليج العربى ، جـ ١ ، ص . ٢٢٠ .
كما يذكر مصدر اخر عن تسميتها بالبحرين أنها جزيرة فى بحر مالح فوق بحر عذب ، فلاجل ذلك سميت البحرين .
ـ انظر : الجاسر ، حمد ، المعجم الجغرافى للبلاد العربية السعودية المنطقة الشرقية البحرين قديما ، ق(١) ، ص ٢٠٨ .



خريطة موقع جزر البحرين

وتقع مجموعة جزر البحرين ، عند مدخل خليج ، أو دوحة سلوى ، ذلك الخليج الذى يفصل شبه جزيرة قطر فى الشرق ، عن المنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية فى الغرب وهى تبعد اثنتى عشر ميلا من بر الظهران[١] ، والبحرين بهذا الموقع تحتل مكانة استراتيجية هامة فى الخليج ، حيث أنها تتوسط الطريق بين مسقط فى الجنوب ، والبصرة فى الشمال ، مما جعلها مركزا هاما ، للمواصلات والتجارة العابرة فى الخليج[٢] ، فاذا أضفنا الى هذا الموقع الهام ، الثراء الذى كانت تتمتع به وبخاصة من استخراج اللؤلؤ وتجارته التى كانت تشكل أهم مورد اقتصادى لبلدان الخليج قبل اكتشاف النفط ، حيث كان يتجمع فى البحرين حوالى ٩٠ فى المئة من لؤلؤ الخليج قبل تصديره للخارج ، وكانت تعد أهم مركز لتلك التجارة العالمية فى منطقة الخليج[٣] ومن هنا فان البحرين استحوذت فى العصر الحديث والمعاصر أى منذ مطلع القرن السادس عشر ، وحتى عصرنا هذا ، على اهتمام كل القوى الاوروبية والقوى المحلية الواقعة على جانبى الخليج ، ودخلت هذه القوى فى صراع متبادل للسيطرة عليها وسنتتبع صراع هذه القوى حول البحرين منذ أواخر القرن الثامن وحتى نهاية الاربعينات من القرن التاسع عشر ، حيث اتخذ هذا الصراع مظهرا عمليا بين حكومة الهند البريطانية ، وبين محمد على فى نهاية الفترة ، رصدت الوثائق البريطانية ، والوثائق المصرية تفاصيله بصورة دقيقة وتفصيلية ، ولذا فان هذه الدراسة سوف تتعرض بصورة موجزة للصراع فى المراحل السابقة على هذه الفترة حيث ان الدراسات الكثيرة التى تناولت تاريخ الخليج تعرضت له بصورة مفصلة ومن جوانبه المختلفة .

التنافس على البحرين قبل خضوعها للعتوب :

كان أول من نبه إلى أهمية البحرين فى العصر الحديث الرحالة البرتغالى (Barbosa) ، وذلك عام ١٤٨٥ م . وربما كان ذلك هو الذى دعا البرتغاليين إلى الاهتمام بالبحرين ،

---

(١) الفلكى ، يوسف ، قضية البحرين بين الماضى والحاضر ، ص ١٥ -١٦ .

(٢) عبد السلام ، عادل ، هذه هى البحرين ، الفصل الثانى ، ضمن أبحاث دولة البحرين دراسة فى تحديات البيئة والاستجابة البشرية ، ص ٤٩ .

(٣) البنا ، على على ، من اللؤلؤ البراق الى النفط الأسود ، الفصل الرابع ، ضمن أبحاث دولة البحرين ، المصدر السابق الذكر ، ص ١٩٥ - ٢٥١ .

حينما وصلوا الى منطقة الخليج حيث كانت اشارة باربوسا واضحة ، إلى أهمية لؤلؤ البحرين وأرباحها الطائلة من وراء هذا المورد الاقتصادى . ولذا فان البرتغاليـين عملوا على بسط نفوذهم عليها ، وقد تم لهم ذلك ١٥٢١ م ، واقاموا لهم فى المنامة حصنا قويا ، واتخذوا من هذا الحصن قاعدة لهم فى صراعهم مع العثمانيين حول الخليج .

ومنذ مطلع القرن السابع عشر بدأ صراع البرتغاليين ، مع القوى الاوروبية الاخرى فى الخليج ، من هولندية وبريطانية ، وكذلك مع القوى المحلية عربية وفارسية ، وتمكن الفرس من اخضاع البحرين لنفوذهم بعد طرد البرتغاليين منها عام ١٦٢٢ م (٤) .

وكانت البحرين منذ تلك الفترة تستحوذ على اهتمام وكلاء شركة الهند الشرقية الانجليزية فقد كتب توماس الدورث (Thomas Aldworh) وكيل الشركة فى سورات (surat) عام ١٦١٣ م ، فى أول عام له يشير إلى أهمية البحرين ومينائها . والى كون انها سـوق هامـة لتصريف البضائع والملابس بصفة خاصة ثم تكررت الكتابات عن أهمية البحرين من جانب وكلاء الشركة فى أعوام ١٦٢٥ م ، ١٧٠٠ /١٧٠١ م و١٧٥١ م ، ١٧٥٢ م ، ثم ان الأصوات فى منتصف القرن الثامن عشر ، بدات تطالب بنقل مقر وكالة الشركة من بندر عباس ، الى البحرين ، ولكن المستر ، ف . وود وكيل الشركة آنذاك كتب تقريرا عن البحرين أشار فيه الى عدم صلاحية الجو والماء للمعيشة مما جعل الشركة تتردد فى نقل مقرها الى البحرين ، وقررت فى النهاية . نقل المقر من بندر عباس الى بوشهر (Bushehr) عام ١٧٦٣م (٥) .

---

(٤) اوزبران ، صالح ، الاتراك العثمانيون والبرتغاليون فى الخليج العربى ١٥٣٤ ـ ١٥٨١ م ، ترجمة ، ناجى ، عبد الجبار ، ص ١٦ ـ ٧٥ .
ـ انظر كذلك : عقيل ، مصطفى ، التنافس الدولى فى الخليج العربى ١٦٢٢ ـ ١٧٦٣ م ـ ص ، ١٥ ـ ١٢٥ .
ـ إبراهيم ، عبد العزيز عبد الغنى ، علاقة ساحل عمان ببريطانيا . دراسة وثائقية ، ط ٢ ، ص ٣٢ ـ ٤٥ .

(٥) Lorimer, (J.G) Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia (1), historical part IB, P. 838-839.

مصطفى عقيل ، المصدر السابق ص ٢١١ ، حيث يذكر ان الوكالة نقلت الى البصرة .

وقد شهد النصف الأول من القرن الثامن عشر ، صراعا فارسيا مسقطيا على البحرين فقد كانت البحرين منذ طرد البرتغاليين منها عام ١٦٢٢ م ، واقعة تحت السيطرة الفارسية ، ولكن الامام سلطان بن سيف الثانى اليعربى ، استطاع الاستيلاء عليها ١٧١٨ م ، لفترة قصيرة حيث عادت الى السيطرة الفارسية ، وفى الفترة ١٧٥١ ـ ١٧٥٣ م ، استطاع عرب الهولة ، ان يفرضوا نفوذهم على البحرين ، ولكن الصراعات المستمرة بين عرب الهولة أضعفت من نفوذهم ، وجعلت الشيخ ناصر حاكم بوشهر (Bushehr) من قبل الحكومة الفارسية بمعونة المير ناصر (Mir Nasir) زعيم ريق (Rig) يسترد السيطرة الفارسية الاسمية عليها [٦] .

خضوع البحرين لآل خليفة :

آل خليفة فرع من العتوب ، استقر بهم المقام بعد انفصالهم عن ابناء عمومتهم آل صباح والجلاهمة فى الكويت عام ١١٨٠ هـ /١٧٦٦ م[٧] فى الزبارة على ساحل شبه جزيرة قطر ، وفى عام ١٧٨٢ م شنوا هجوما على البحرين[٨] واوقعوا الهزيمة بالشيخ ناصر ، واستولوا على سفن بوشهر (Bushehr) وعادوا بها الى الزبارة . فقام شيخ بوشهر (Bushehr) بمساعدة من أهل رأس الخيمة ، وهرمز بهجوم مضاد ضد ال خليفة الذين استطاعوا بمناصرة جموع القبائل القطرية على اختلافها واقاربهم من عتوب الكويت ، بشن هجوم واسع النطاق على البحرين ، استطاعوا به التغلب على القوة الايرانية ، والاستيلاء على حصن المنامة فى ٢٨ يوليه ١٧٨٣ م ، بعد ان سمحوا للحامية الايرانية بالعودة الى بوشهر (Bushehr) ، ومنذ ذلك الوقت خلصت البحرين لهذه القوة العربية ، خاصة وان المحاولات الايرانية لاسترداد البحرين فى عامى ١٧٨٣ م ، ١٧٨٥ ، باءت بالفشل[٩] .

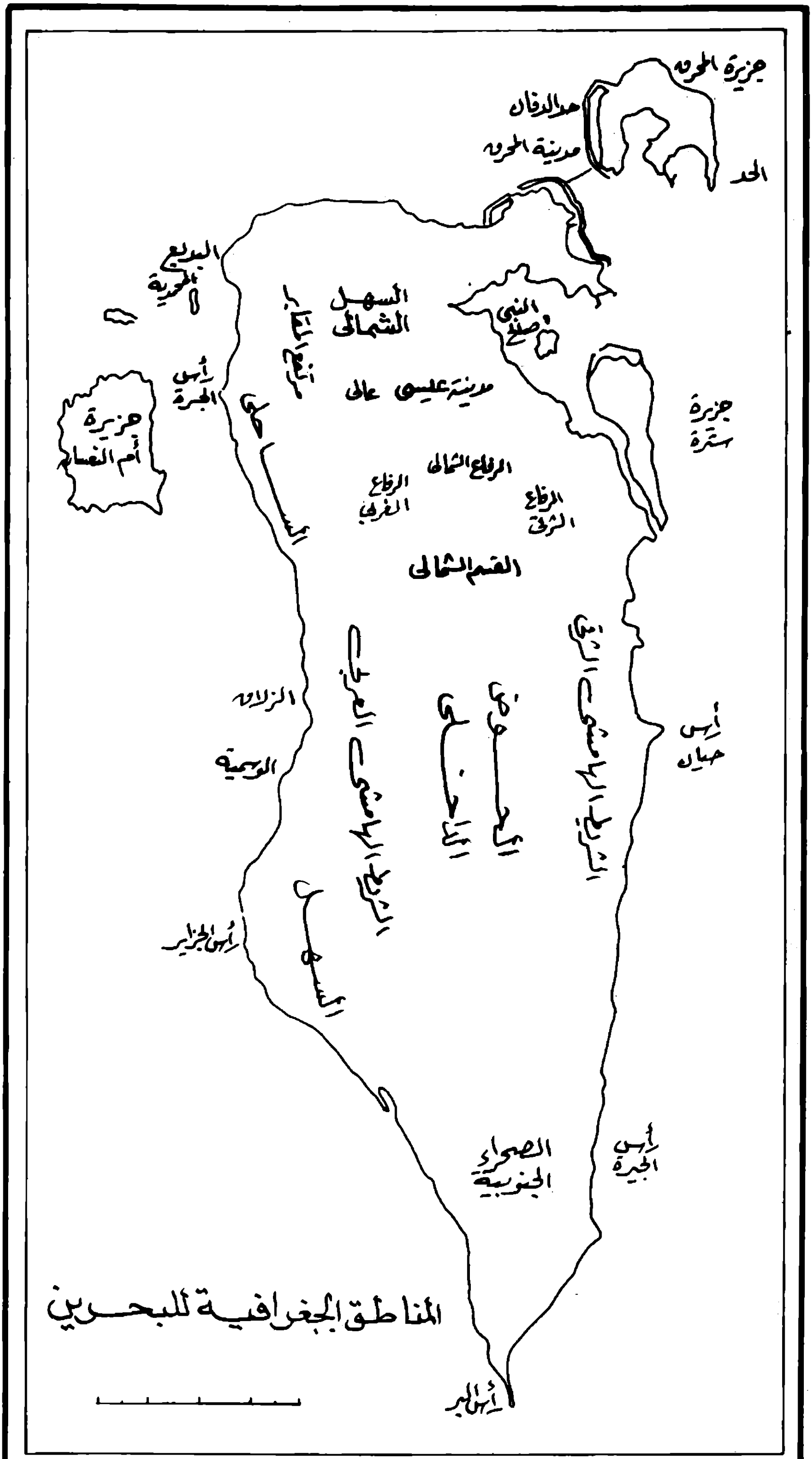
---

6 Lorimer, (J.G) Op.Cit., P. 837

7 Dickson, (H.B.P.), Kuwaiyt and her Neighbours, P. 26
— Warden, Francis, Uttoobee tribe of Neighbours, P. 26
P. 362-363 in Bombay Government, Selections from Records, Vol. 24.

8 Al Rumaihi, M. Ghanim, Bahrain, PP. 3-5.

9 Lorimer, (J.G.), OP.Cit. PP. 839-840.


المناطق الجغرافية للبحرين
جزيرة المحرق
مدينة المحرق
الحد
البديع
السهل الشمالي
مدينة عيسى
عالي
النبي صالح
جزيرة سترة
جزيرة أم النعسان
الرفاع الشمالي
الرفاع الغربي
الرفاع الشرقي
القسم الشمالي
الزلاق
رأس الجزاير
رأس حيان
الصحراء الجنوبية
رأس البر

ولما كان آل خليفة لهم شهرتهم فى مجال العمل التجارى والمالى ، فانهم عملوا على تنمية الحركة التجارية في البحرين ، وأصبح لهم اسطول تجارى متخصص فى نقل البضائع ، ما بين مسقط والبصرة من ناحية ، ومنطقة الساحل الغربى للخليج العربى من ناحية اخرى . كما أصبحت تجارة اللؤلؤ فى البحرين تحت سيطرتهم الكاملة ، وبدأت علاقاتهم التجارية تتسع مع بلدان المنطقة ، وفتحوا المجال التجارى بين البحرين والهند حيث بدوا يستوردون ما يريدون منها ، ويصدرون اليها لؤلؤ الخليج ، وبدت البحرين وكانها دخلت مرحلة الاستقرار ، وابتعاد اطماع القوى المتصارعة عنها . ولكن هذه المرحلة لم تستمر لفترة طويلة ، اذ سرعان ما تجددت هذه الاطماع حول البحرين فى صورة اخرى .

البحرين بين البوسعيد وآل سعود :

واجه استقلال البحرين تحت حكم آل خليفة منذ نهاية القرن الثامن عشر تهديدا خطيرا ، من جانب حكام مسقط الذين جددوا اطماعهم فى البحرين ، اعتمادا على خضوعها لمسقط لفترة قصيرة عام ١١٣٠ هـ / ١٧١٨ م ، فى عهد الامام سلطان بن سيف الثانى اليعربى ، وبدأت الحرب تنشب بين السيد السلطان وال خليفة ١٧٩٩ م . وتمكن السيد سلطان من التغلب على آل خليفة والاستيلاء على البحرين عام ١٨٠٠ م ، ولكن ال خليفة تمكنوا عام ١٨٠١ م ، من ارغام القوات المسقطية على الاستلام . فجدد السيد سلطان غزوه للبحرين ١٨٠٢ م ، واخضعها لسلطانه ، بمعونة من بوشهر وكان السيد سلطان قد اخذ معه الى مسقط عام ١٨٠٠ م ، ٢٥ أسرة من الأسر الكبيرة فى البحرين[١٠] كما أخذ الشيخ محمد اخا الشيخ سليمان رهينة عنده . واستقر نفوذ سلطان مسقط فى البحرين ، وعين أخاه سعيد حاكما عليها من قبله ، ونزل سعيد قرية « عرادا » « وبنى قلعة على ساحلها الغربى الشمالى ، لتكون مقرا لحكم مسقط ، وتحصن بها ، عندئذ اضطر ال خليفة الى الرحيل بعائلاتهم وأتباعهم ، مرة ثانية الى بلدتهم القديمة « الزبارة » بامان من ال سعود[١١] »

---

(١٠) Lorimer, (J.G.), OP.Cit., PP.841-842.

(١١) مؤلف مجهول ، لمع الشهاب فى سيرة محمد بن عبد الوهاب ، ص ٨٤ .

الذين كان نفوذهم قد وصل انذاك الى سواحل الخليج وبدأت قوتهم تقوى فى مناطقه ، وظل حال آل خليفة هكذا حتى عام ١٢٢٣ هـ /١٨٠٨ م ، حينما بلغهم خبر وفاة الشيخ محمد رهينتهم لدى حاكم مسقط ، فشجعهم ذلك على استرجاع نفوذهم على البحرين ، وطلبوا من الامام سعود بن عبد العزيز ، حاكم الدولة السعودية ، فى تلك الفترة . مساعدتهم بالمال والرجال ، لاسترداد سيطرتهم على البحرين ، فوجدها الامام سعود ، فرصة مناسبة لتوجيه ضربة الى نفوذ عدوه حاكم مسقط ، من ناحية ، ونشر مبادىء الدعوة السلفية فى البحرين من ناحية ثانية . واستطاعت القوة السعودية التى قادها إبراهيم بن عفيصان استخلاص البحرين وتحريرها عام ١٢٢٣ هـ /١٨٠٨ م ، من السيطرة المسقطية ولكن أمل آل خليفة فى استرداد نفوذهم على البحرين خاب ، فقد أعلن القائد السعودى اخضاعها مباشرة لنفوذ الدرعية ، ولم يسلم لهم زمام امورها .

عين إبراهيم بن عفيصان أميرا سعوديا على البحرين ، وفهد بن سليمان بن عفيصان قائدا للجيوش السعودية بها . وأخذ شيوخ آل خليفة كرها الى الدرعية ليفصل الامام سعود فى أمرهم [١٢] .

آل خليفة يستردون نفوذهم على البحرين :

لم يستسلم آل خليفة للقوة السعودية واتبعوا كل سبيل من أجل تحرير بلدهم ولم يكن أمامهم من مفر سوى الاستعانة باعداء الامس ، للتخلص من عدو اليوم فطلبوا المساعدة من السيد سعيد سلطان مسقط ، ومن الفرس ومن أقاربهم العتوب فى الكويت ، لتخليص بلادهم من القوات السعودية ، ونجحوا فى تكوين تحالف قوى من هذه الجبهات المضادة

---

(١٢) ابن بشر ، عثمان ، عنوان المجد فى تاريخ نجد ، جـ ١ ، ص ١٤٧ .

* رحمة بن جابر الجلاهمة ينتمى الى فرع الجلاهمة من العتوب وكان ناقما على ال خليفة وال صباح لانفراد كل فرع منهما دون فرع اسرته بحكم منطقة من مناطق الخليج ، ولذا فانه كان ينضم دائما الى الجبهات المعادية لال خليفة ، كما فعل مع ال سعود وحكام مسقط ضد ال خليفة ، وذلك كعمل انتقامى على ما اصاب اسرته على اثر انفراط الحلف الثلاثى الذى كان يربط فروع العتوب الثلاثة عام ١١٥٩ هـ / ١٧٥٦ م .

ـ انظر : قاسم ، جمال زكريا ، رحمة بن جابر الجلاهمة ، حولية كلية اداب جامعة عين شمس ١٩٦٤ م .

للنفـوذ السعودى ، واستـطاعت القوات المتحـالفة أن تـطرد إبراهيم بن عفيصـان الأمـير السعودى ، كما تمكنت من أسر فهد بن سليمان بن عفيصان أمير الجيوش وستة عشر رجلا من قواته ، واتخذوهم كرهينة لرجالهم المعتلقين فى الدرعية .

عمل إبراهيم بن عفيصان بمعونة رحمة بن جابر الجلاهمة على القيام بهجوم مضاد ضد آل خليفـة واستـرداد البحـرين ، ولكن الهـزيمـة حلت بقـواتـه فى واقعـة خكيكـرة عـام ١٢٢٥ هـ /١٨١٠ م ، ولما علم الامام سعود بما حل بقواته ، أخلى سبيل زعماء آل خليفة الذين كانوا عنده فى الدرعية وسمح لهم بالعودة الى البحرين(١٣) ؛ ثم انشغل ال سعود بعد ذلك لفترة من الزمان عن البحرين بحروبهم ضد قوات محمد على .

تجدد الاطماع المسقطية فى البحرين :

فى غيبة النفوذ السعودى ، وانشغال الدرعية بحروبها ضد محمد على ، بدأت اطمـاع سلطان مسقط فى البحرين تتجدد ، وكان ال خليفة انذاك يسيرون على سياسة غير ثابته ، فبينما نجدهم فى ١٨١٣ م ، يحالفون سلطان مسقط للقيام بعمل مشترك ضد رأس الخيمة ، لكنهم لم يفوا بهذا بشروط هذا التحالف ، فى الوقت الذى نراهم فيه فى ١٨١٦ م ، يحالفون القواسم ضد سلطان مسقط . كرد فعل لتحالف رحمة بن جابر الجلاهمة مع سلطان مسقط . ولذا فان العلاقات بين البحرين ومسقط وصلت الى درجة كبيرة من التدهور .

عمل سلطان مسقط على غزو البحرين ، وهدد بأن السفن الحربية البريطانية الصديقة له ، سوف تشاركه فى الهجوم على البحرين ، ووصل النزاع الى درجة لا يمكن التـراجع عـنها ، وخشـى الشيخ عبـد الله بن احمد ، شـيخ البحريـن ، انحياز السـفن البريطانية الى جـانب سـلطان مسـقط ، ولكن المقـيم السياسـى البـريـطانى فى بوشـهـر المـلازم بـروس (Lieutenant Bruce) قام بزيارة البحرين والتقى بالشيخ عبد الله واكد له حياد

---

(١٣) الطائى ، محمد بن خليفة ، التحفة النبهانية فى تاريخ الجزيرة العربية ، ص ١٣٧ ـ ١٤٠ .
ـ الريحانى ، امين ، ملوك العرب ، جـ (٢) ص ٢٢٣ ـ ٢٣٤ ـ
ـ عبد الرحيم عبد الرحمن ، الدولة السعودية ، ط (٤) ، ص ١٠٩ .

بريطانيا فى هذا النزاع ، خاصة وأن الشيخ أوضح للمقيم البريطانى أن سلطان مسقط ارتكب كثيرا من الاعمال التى تعد خرقا للاتفاقية ، المعقودة بين البحرين ومسقط ، وانه استولى على ١٥ سفينة تابعة للبحرين ، ونهب حمولتها على مقربة من مسقط .

واعلن الشيخ عبد الله للمقيم انه فى حالة حياد بريطانيا فى هذا النزاع ، فانه يكون قادرا على الدفاع عن بلده بمعونة ال سعود . ولما ضمن الشيخ عبد الله الحياد البريطانى كما وعده المقيم عمل استعداده على مواجهة غزو سلطان مسقط .

حاول المقيم البريطانى (Pruce) أن يثنى السيد سعيد عن عزمه على غزو البحرين ، ولكن السيد سعيد كان قد أعد للامر عدته ، واستعان بثلاث سفن من بوشهر (Bushehr) وبفرق مختلفة من العرب من الميناثين كانجون (Kangun) ، وعسالو (Asalu) واتجه صوب البحرين ، ونزلت قواته على جزيرة « المحرق »(١٤) ولكنها منيت بهزيمة ساحقة وقتل شقيقه حمد فى المعركة .

اتجه السيد سعيد بعد المعركة الى كنكون (Congoon) ، ليحصل على المعونة التى وعد بها حاكم شيراز الايرانى ، لاعداد حملة جديدة ضد البحرين شريطة أن يدفع اذا نجح فى اخضاع الجزيرة « عشرة الاف تومان (Tomans) سنويا لحكومة شيراز » ولكن محاولة السيد سعيد هذه باءت بالفشل ، وتخلى عن الحملة عندما تحقق ان الحكومة الايرانية تفكر فى القبض عليه ، وعلى مختلف شيوخ العرب واخذهم الى شيراز كما فشلت محاولات رحمة بن جابر الجلاهمة عام ١٨١٧ م ، فى اغراء السيد سعيد القيام بحملة ضد البحرين ، وغض السيد سعيد الطرف بعض الوقت ، عن اطماعه فى البحرين نتيجة للمشاكل الداخلية التى بدأت تواجهه (١٥) .

---

(١٤) Lorimer, (J.G.)., OP.Cit., PP. 843-844.

(١٥) Bombay Government, Selections from the Records, Vol. 24, P. 371.

ـ ابو حاكمة ، احمد مصطفى ، تاريخ الكويت ، الجزء الاول ، القسم الثانى ، ص ١٨٤ ـ ١٨٧ .

Lorimer, (J.G.), OP. Cit., P. 845.

التقارب بين آل خليفة والقواسم وموقف المقيم البريطانى :

تم التقارب بن ال خليفة والقواسم فى الفترة ١٨١٧ ـ ١٨١٩ م ، ولكن هذا التقارب كان سببا فى تغيير موقف بروس (BRUCE) المقيم البريطانى فى بوشهر ازاء البحرين ، حيث نظر اليها على أنها أصبحت مركز تموين للقواسم القراصنة وتزودهم بالحبوب والتمور والمواد التموينية الاخرى ، وأن هؤلاء القراصنة كثر ترددهم على جزر البحرين التى اصبحت بمثابة السوق الرئيسية لبيع ما يسلبونه ، وبذلك صارت البحرين عبارة عن قاعدة خاصة للقراصنة كما أن أعداداً كثيرة من سكان البحرين اعتادوا الذهاب الى رأس الخيمة حيث يعملون على سفن القراصنة لموسم أو أكثر .

حاولت بريطانيا أن تتخذ موقفا من هذا التقارب الذى أزعجها ولذا فان الكابتن لوش (Captain Loch) ، ذهب الى البحرين ، وحاول أن يقنع الشيخ عبد الله بن أحمد شيخ البحرين ، بان يطلق سراح سبع عشر امراة هندية كان القواسم قد أسروهن، فى رأس الخيمة وقد نجح فى مسعاه ، كما نجح فى ان يقنع الشيخ بعقد اتفاقية معه ، تعهد الشيخ بمقتضاها منع بيع أية منهوبات بريطانية فى اسواق البحرين ، ولكن الشيخ فى الواقع لم يلتزم بهذه الاتفاقية واعتبرها كانها لم تكن[١٦] .

بريطانيا تحاول اشراك قوات محمد على وسلطان مسقط فى حملة برية على رأس الخيمة :

فى تلك الآونة التى كان فيها التعاون بين رأس الخيمة والبحرين ، قد وصل ذروته كانت قوات محمد على بقيادة ابنه ابراهيم قد نجحت فى اسقاط الدرعية ، ووصلت الى سواحل الخليج ، وبدأت بريطانيا تنظر بعين الشك لوصول قوات محمد على الى سواحل الخليج ، ولكنها رأت فى نفس الوقت أن تستفيد من هذه القوة البرية فى القضاء على القراصنة ، فعملت على اشراك هذه القوة مع قوة سلطان مسقط بريا ، على ان يقوم الاسطول البريطانى بالجهد

---

(١٦) Ibid, P. 846. Bombay Government, OP. Cit., PP. 371-372.

ـ ابو حاكمة ، احمد مصطفى ، المصدر السابق ، جـ ١ ، ق(٢) ، ص ١٨٦ .

البحرى ، فى حملة مشتركة ضد القراصنة فى رأس الخيمة وامارات الساحل العمانى الاخرى ، وأوكلت مهمة التنسيق بين هذه القوى ، للقيام بهذه الحملة الى القبطان جورج فورستر سادلير (George Forster Sadleir) الذى بدأ مهمته بالاتصال بالسيد سعيد سلطان مسقط الذى وجده غير راغب فى التعاون مع ابراهيم باشا ، ولكنه استطاع فى النهاية اقناعه ، وتحديد حجم المساعدة البرية المطلوبة ، ثم تحرك لمحاولة مقابلة ابراهيم باشا ولكنه لم يستطع اللحاق به ، الا بالقرب من المدينة ، وبعد أن قدم له التهنئة على نجاحه فى اسقاط الدرعية ؛ جس نبضه حول المهمة التى جاء من أجلها فطلب منه ابراهيم باشا الانتظار حتى يسشير والده فى القاهرة وانتظر سادلير (Sadleir) لفترة من الزمن ، وجاء الرد فى النهاية على غير هوى سادلير ، فغادر جدة فى ٢٣ يناير ١٨٢٠ م ، متجها الى بومباى ، وكانت حكومة الهند انذاك قد اقتنعت بان القضاء على القراصنة قد أصبح هينا ، بعد سقوط الدولة السعودية الاولى ، التى كان القواسم يتمتعون بحمايتها ، ولذا فانها أصدرت تعليماتها فى نهاية ١٨١٩ م ، الى وليم جرانت كير (Major General Sir William grant Keir) لقيادة حملتها على القراصنة فى الخليج ، وقد وصلت الحملة الى رأس الخيمة ، وتمكنت من تدميرها فى ٢٢ صفر ١٢٣٥ هـ/٩ ديسمبر ١٨١٩ م . ثم قامت ببعض العمليات الحربية الاخرى التى دخل شيوخ الامارات ، على اثرها فى المعاهدة العامة التى وقعوها فى ربيع الثانى ١٢٣٥ هـ / يناير ١٨٢٠ م ، والتى جعلت من بريطانيا صاحبة النفوذ الأول فى شئون جميع امارات منطقة الساحل العمانى [١٧] .

موقف بريطانيا من تجدد الاطماع الفارسية والمسقطية فى البحرين :

كانت سياسة بريطانيا ازاء البحرين أثناء حملة ١٨١٩ م ، هى الحياد ولكن ضرب القواسم فى رأس الخيمة حلفاء ال خليفة ؛ كانت بمثابة ضربة قوية وجهت الى البحرين ، وكان لها تأثيرها القوى فيها ، وفى ١٨٢٠ م ، تجددت أطماع كل من حاكم اقليم فارس

(١٧) عبد الغنى ، عبد العزيز ، المصدر السابق ص ١٧٥ ـ ١٧٨ .
Sadleir, (C.E.), Diary of a Journey Across Arabia 1819, PP. 7-8.
- أبو ياسين، سمير محمد على ، العلاقات العمانية البريطانية ١٧٩٨ ـ ١٨٥٦ م ، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .

الايرانى ، والسيد سعيد سلطان مسقط فى البحرين ، وقام رحمة بن جابر الجلاهمة الذى كان يقيم انذاك بالدمام ، بدور كبير فى مساعدة حاكم اقليم فارس ، فى استعدادته الحربية ، ضد البحرين ، ولكن شيوخ البحرين عملوا على تفادى هجـوم سلطان مسقط عليهم . فارسلوا اليه ممثلا عنهم ، أعلن خضوع البحرين لمسقط ، وتعهد بـدفع اتـاوة سنويـة ، مقدارها ثلاثون الف روبية ، شريطة ان يامر سلطان مسقط باخلاء سراح شيوخ البحرين الذين كانوا معتقلين بمسقط ، وان يرد سفن ال خليفة واموالهم ، التى كان قد استولى عليها أثناء عودتها من الهند ، وتم الاتفاق على ذلك ، وفعلا تم تسليم اثنى عشر الف روبية من المبلغ المقرر ، وبذلك تحاشى شيوخ البحرين هجوم سلطان مسقط عليهم (١٨) .

وفى تلك الاثناء عاودت السلطات البريطانية الاتصال بشيـوخ البحرين ، فقـد أرسل الكابتن لوش (Captain Loch) السفينتين الملكيتين (H. M.S.CURLEW, H.M.S.Eden) الى البحرين يطلب من شيوخها تسليم عشر سفن من أسطول القواسم ، كانت قد لجأت الى البحرين ، فتم له ما اراد وتعهد الى اتفاق مع شيخ البحرين ، الا يسمح لاى قوارب تحمل هوية القواسم ، بالدخول الى مينائه الا بعد ان تأذن له السلطات البريطانية بذلك وبـدأ التقارب بين شيوخ البحرين والسلطات البريطانية ياخذ طريقه ففى ٥ فبراير ١٨٢٠ م ، تم الاتفاق بين السيد عبد الجليل وكيل الشيخين سلمان بن أحمد ، وعبد الله بن أحمد ، شيخا البحرين ، فى الشارقة ، وبين السلطات البريطانية ، على توقيع اتفاقية ، تقضى بان يقوم شيوخ البحرين ، بمنع بيع المسلوبات فى المناطق التابعة لسلطتهم ، وعليهم ان يمتنعوا عن تزويد القراصنة بـأية امدادات ، وأن يطلقوا سراح السجناء الهنود فى البحرين ، وفى نفس الوقت رأت بريطانيا أن تتيح لشيوخ البحرين ، فرصة الاستفادة من امتيازات معاهدة السلم العامة التى وقعها شيوخ الساحل العمانى ، فوقعها وكيلهم فى الشارقة فى ٥ فبراير ١٨٢٠ م ثم وقعها الشيوخ انفسهم فى ٢٣ فبراير ١٨٢٠ م ، والتزم شيوخ البحرين بنصوص المعاهدة التزاما كاملا . بل ان الشيخ عبد الله اعتبر المعاهدة رباطا قويا ربطه ببريطانيا وجعله يعتمد على حمايتها .

(١٨) Lorimer, (J.G.), OP. Cit., P. 847.
- أبو ياسين ، سمير محمد على ، المصدر السابق ، ص ١٤٢ .

اعترض حاكم اقليم فارس الايرانى على المقيم البريطاني بروس (Bruce) ، على سماحه لشيوخ البحرين ، التمتع بامتيازات معاهدة السلم العامة وطالبه بسحب هذه الامتيازات التى أعطيت لآل خليفة فى هذه المعاهدة . وقد قام المقيم البريطانى بعمل لم تقره عليه الحكومة البريطانية فى بومباى ، حيث عقد مع حاكم اقليم فارس اتفاقية فى ٣٠ اغسطس ١٨٢٢ م ، اعترف فيها بان البحرين كانت دائما تابعة لايران ، وان شيوخ البحرين يعتبرون متمردين على سلطة الحكومة الشرعية . وما كادت انباء هذه الاتفاقية تصل الى سلطات حكومة بومباى ، حتى أعلنت رفضها لها ، وفى نفس الوقت فان شاه ايران ، اعلن كذلك عدم موافقته عليها ، ولم تلق الاتفاقية قبولا من الحكومتين البريطانية فى بومباى والحكومة الايرانية وقامت حكومة بومباى بنقل بروس كعقاب له على تصرفه الغريب هذا (١٩) . واكدت حكومة بومباى لكافة الامتيازات التى منحت لشيوخ البحرين ، طبقا لمعاهدة السلم العامة وقام الملازم ماكلاود (Lieutenant Mcleod) المقيم البريطانى الجديد الذى خلف بروس بزيارة البحرين فى ٢٧ يناير ١٨٢٣ م ، ولما وصل المنامة ، أبلغ شيخ البحرين بان الاتفاقية التى عقدها بروس مع حكومة فارس باطلة ،وكأنها لم تكن ، واثباتا لموقف بريطانيا الودى ازاء البحرين ، فان حكومة بومباى قامت فى ربيع ١٨٢٣ م ، بتحذير كل من حكومة فارس والسيد سعيد سلطان مسقط من القيام باى هجوم على البحرين ، وسارت العلاقات البريطانية البحرينية فى طريقها، وساد الهدوء البحرين حتى عام ١٨٢٨م ، حينما عاود السيد سعيد هجومه على البحرين بمعاونة الشيخ طحنون ، شيخ أبو ظبى ، وفرقة من بنى ياس ، ولكنه نتيجة لتفشى وباء الكوليرا بين الجنود على ظهور السفن ، والاضطرابات التى حدثت فى مستعمراته فى شرق افريقيا ، وتحطيم بعض سفن اسطوله ، لم يجد الى ما جاء اليه سبيلا ، وارغم على العودة فى ٢١ نوفمبر بقواته الى حيث أتى .

وفى ٢ ديسمبر ١٨٢٩ م ، وضع حد للصراع بين مسقط والبحرين بتوقيع اتفاقية بين الطرفين نصت على :

أولا : تدفع البحرين مستقبلا اتاوة سنوية لمسقط .

ثانيا : الا يتدخل احد الطرفين فى شئون الطرف الاخر الداخلية .

---

(١٩) Lorimer, (J.G.), OP. Cit., PP. 849-850.

واتفقا شفويا أن يقدم كل طرف الى الطرف الاخر العون ، فى حالة وقوع هجوم عليه من طرف ثالث ، كما سمح للشيخ طحنون شيخ أبو ظبى الاستفادة من امتيازات هذه الاتفاقية[٢٠] . وبذلك امنت البحرين شر إدعاءات سلطان مسقط وتعدياته عليها ولكن الى حين .

آل سعود والبحرين ١٨٣٠ ـ ١٨٣٨ م :

فى الوقت الذى كان فيه الشيخ عبد الله بن أحمد ، قد سوى أموره مع السيد سعيد طبقا لمعاهدة ٢ ديسمبر ١٨٢٩ م ؛ كان نفوذ ال سعود على يد تركى بن عبد الله ، قد وصل الى الأحساء التى أصبحت قاعدة سعودية لتحرك القوات السعودية الى المناطق المجاورة ، وكان لوصول النفوذ السعودى الى منطقة الأحساء ، تأثيره على الوضع فى البحرين ، وفى نهاية عام ١٨٣٠ م ، طلب الامام تركى بن عبد الله من الشيخ عبد الله بن أحمد ، شيخ البحرين ، المطالب التالية :

أولا : الإلتزام بدفع الزكاة لحكومة الرياض واعلان تبعيته للنفوذ السعودى .

ثانيا : دفع تعويض قدره أربعون الف (٤٠,٠٠٠) دولار ، عن الخيول التى كان ال سعود قد تركوها فى عهدة الشيخ عبد الله منذ سنوات عديدة ، ولم يردها

ثالثا : التنازل عن قلعة الدمام التى على شاطىء الاحساء لتعيين بشير بن رحمة بن جابر الجلاهمة عليها .

أزعجت المطالب السعودية الشيخ عبد الله ، وبخاصة الاعلان عن تعيين بشير بن رحمة الجلاهمة على قلعة الدمام ، وهو من ألد أعداء آل خليفة ، وحاول الشيخ عبد الله الاستعانة ببريطانيا ، ولكنه فشل فى محاولته لان بريطانيا غير راغبة فى الدخول فى صراع مع ال سعود الذين كانت ترنوالى اقامة علاقات ودية معهم .

ولما كان الشيخ عبد الله يخشى قيام تحالف ثنائى بين الرياض ومسقط ضد البحرين ، لذا

---

(٢٠) Ibid., PP. 852-856.

ـ أبو ياسين ، سمير محمد على ، المصدر السابق ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣

فانه عمل تفويت فرصة قيام مثل هذا التحالف بالاتفاق مع الرياض ، فارسل اليها مندوبا من طرفه ، ليفاوض سلطاتها باسمه ، وذهب المندوب البحريني الى الرياض ، وبعد مفاوضات ، تمت تسوية الامور على الشروط التالية :

أولا : يعترف شيوخ البحرين بسيادة آل سعود عليهم .
ثانيا : يدفع ال خليفة ثلاثة الاف ريال زكاة سنوية ربعها يعود للشيخ عبد الله .
ثالثا : يتنازل ال سعود عن مطلبهم بتسليم قلعة الدمام .
رابعا : يتعهد ال سعود بحمايتهم للبحرين ضد أى عدوان خارجى عليها .

ولكن امرا حدث أدى الى زعزعة هذا السلام بين الطرفين ، ذلك أن الامام تركى بن عبد الله قام بتعيين بشير بن رحمة الجلاهمة ، وقلل من ثقتهم فى تعهدات الرياض ، لتعيين عدوهم هذا على مقربة منهم . خاصة وانه سرعان ما لحق ببشير فى مقره الجديد معظم آل سميط اعداء ال خليفة منذ زمن بعيد . ولكن شاءت الاقدار ان الامور لم تستقم لبشيرواتباعه لكثرة المضايقات التى لقيها من اهل القطيف ، فقرر التخلى عن تبعيته للرياض ، ورحل الى مسقط عام ١٨٣٣ م . وعلى إثر رحيل بشير واتباعه تشجع الشيخ عبد الله ، وأعلن عدم خضوعه للرياض ، التى لم تستطع فى تلك الاونة أن تقوم بأى عمل مضاد ضد خروج البحرين عن طاعتها . وقام الشيخ عبد الله فى نفس الوقت بمحاصرة الموانى السعودية فى ، القطيف ، والعقير وفشلت محاولة فيصل بن تركى استرداد جزيرة تاروت من يد ال خليفة ، مما شجع الشيخ عبد الله على الاستمرار فى محاصرة الموانىء السعودية(٢١) . وحدث فى تلك الفترة أن أغتيل الامام تركى بن عبد الله فى اخر ذى الحجة ١٢٤٩ هـ / ٩ مايو ١٨٣٤ م ، على يد أحد أفراد اسرته ، فاعلن الشيخ عبد الله ، ابتهاجه بهذا النبأ ، حتى اتهم أنه وراء هذه المؤامرة واعتقد الشيخ عبد الله ان الظروف قد اصبحت فى صالحه لضرب ضربته النهائية ضد آل سعود . ولكنه اضطر الى التراجع لسوء الظروف الداخلية فى البحرين التى احاطت به .

---

(٢١) Lorimer, (J.G.), OP. Cit., PP. 856-857.
- عبد الرحيم عبد الرحمن ، محمد على وشبه الجزيرة العربية ، ص ٢٦٩ - ٢٧١ .

كانت الحالة الداخلية فى البحرين انذاك غير مرضية ، تسودها حالة الفوضى والاضطراب ، نتيجة للخلافات العائلية بين أسرة ال خليفة ، ونشوب الحروب الأهلية بينهم بسبب تنازعهم على الحكم ، حتى وصل الخلاف إلى درجة نشوب الحروب الأهلية بين الشيخ عبد الله وأبنائه الذين أعلنوا انشقاقهم عليه . فقد تمسك الشيخ عبد الله بعد وفاة أبن أخيه وشريكه فى الحكم الشيخ خليفة بن سلمان فى ٣١ مايو ١٨٣٤ م ، على أن تكون بيده كل أمور الحكم ، فأثار هذا الاتجاه نحو الحكم المطلق ، ضده ، أقاربه وأبناءه وبدأت البلاد تشهد حالة الفوضى والحروب ، مما جعل السكان يهجرون البلاد يوماً بعد الاخر ، حتى كادت الجزر أن تخلو من سكانها الذين أصبحوا يفتقدون الحماية والأمن ، فى مثل هذه الظروف ، مما أدى إلى إرتباك الأحوال الأمنية والاقتصادية ، وبالتالى جعل الشيخ عبد الله يعجز عن مواصلة صراعه ضد ال سعود ، بل جدت بعض الظروف جعلته يتجه نحو المصالحة مع سلطات الرياض(٢٢) .

فى عام ١٨٣٦ م ، بدأت المخاوف تراود الشيخ عبد الله بن أحمد ، من قيام حكومة شيراز الايرانية بالتعاون مع سلطان مسقط بعمل عدوانى ضد بلاده ، ولذا فانه أتجه إلى التحالف مع الامام فيصل بن تركى حاكم الدولة السعودية الجديد . وتم التوصل فى النهاية إلى إعلان الشيخ عبد الله خضوعه للرياض ودفع الزكاة السنوية ، وقد لقى هذا الاتفاق قبولا حسنا عند الامام فيصل ، حيث يسر له فك حصار البحرين عن موانىء الاحساء ، وأعاد فتح باب الاتصال بين البحرين وموانىء القطيف والعقير التى تعتمد على البحرين فى كثير من موادها التموينية ، وتعهد الامام فيصل نظير ذلك بأن يقدم قواته للدفاع عن البحرين ، ضد أى هجوم خارجى ، وقد كانت ظروف كل من الطرفين الداخلية والخارجية عاملا رئيسيا فى قيام هذا التحالف الجديد ، فالبحرين تعانى مشاكلها الداخلية ، والدولة السعودية فضلا عن مشاكلها الداخلية ، بدأت تعانى من تهديد قوات محمد على لجبهتها الغربية(٢٣) .

فى تلك الفترة ، كانت العلاقات بين الشيخ عبد الله وبريطانيا ، قد وصلت إلى مرحلة

---

٢٢) Ibid., PP. 860-861.

٢٣) Ibid., PP. 858-859.

- عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص ٢٧١ - ٢٧٢

الانقطاع أو كادت ، نتيجة لحالة الفوضى التى كانت تسود البحرين ، وعدم السيطرة على الأمن فيها حتى وصل الأمر إلى إعتداء أبناء الشيخ عبد الله ، على الوكيل البريطانى المحلى ، فى البحرين ، ولذا فان بريطانيا لم تدع الشيخ عبد الله للتوقيعَ على معاهدة الهدنة البحرية ١٨٣٥ م .

وفى عام ١٨٣٨ م ظهرت بوادر وقوع حرب بحرية بين البحرين وأبو ظبى ، ولكن جهوداً ودية بدأت ، لتفادى وقوع هذه الحرب ، فبدأت مراسلات ودية بين شيخ أبو ظبى والشيخ عبد الله ، إنتهت بعقد اتفاق دفاعى هجومى بينهما والذى عجل بعقد هذا الاتفاق ، وصول قوات محمد على فى تلك الفترة إلى منطقة الاحساء ، وتهديدها الفعلى لاستقلال البحرين(٢٤) .

*** سيطرة قوات محمد على ، على الاحساء وتطلعها إلى البحرين :**

منذ منتصف الثلاثينات من القرن التاسع عشر ، بدأ محمد على يعاود اهتمامه ، بمناطق شبه الجزيرة العربية ، بعد أن نجح فى الاستيلاء على بلاد الشام ، وبدأ يرسم خريطة سياسته التوسعية فى شبه الجزيرة والعراق ، وكانت منطقة نجد ومناطق شرقى شبه الجزيرة داخلة ضمن هذا الأطار ، وبدأت قواته تنفيذ هذا المخطط ، متجهة صوب نجد التى أعلن أنه يعمل على اعادتها إلى أحد أفراد الأسرة السعودية ، الذى أعده لمثل هذا الأمر ، ألا وهو خالد بن سعود . وحاول الأمام فيصل بن تركى الذى كان انذاك يعيش فترة توطيد حكمه ، ولم تكن ظروفه بقادرة على أن تمكنه من مهاجمة حكومة الحجاز أن يسلك سبيل المهادنة واللين . لا سبيل الحرب والخصام ، ولكن هذا الأسلوب ، لم يجد هوى عند محمد على ، الذى كان قد أعد للأمر عدته ، وتوغلت قوات محمد على داخل إقليم نجد ولكن قوات الأمام فيصل استطاعت أن تنزل الهزيمة بالحملة الأولى التى كانت تحت قيادة اسماعيل بك وخالد بن سعود . وجرت محاولات الصلح بين الأمام فيصل وخالد بن سعود ، ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل . فقرر محمد على وضع حد للحالة فى نجد ، فأرسل حملة

(٢٤ Lorimer, (J.G.), OP. Cit., P. 861.

كبيرة تحت قيادة خورشيد باشا ، نجحت بعد عمليات حربية كبيرة وشاقة ، فى التغلب على الأمام فيصل بن تركى وإنهاء فترة حكمه الأولى ، وارساله إلى القاهرة مع بعض أفراد أسرته فى ٢ شوال ١٢٥٤ هـ / ١٩ ديسمبر ١٨٣٨ م(٢٥) .

ارسل خورشيد باشا على أثر استسلام الأمام فيصل بن تركى ، إلى أهل الاحساء يطلب منهم الدخول فى الطاعة وإعطائهم الأمان ، فاجابوا طلبه ، عدا عمر بن عفيصان ، حاكم الاحساء من قبل ال سعود ، الذى خرج إلى البحرين ، وقام خورشيد باشا بتعيين أحمد السديرى ، أميرا من قبله على الاحساء ، فقام هذا الأمير بترتيب الأمور الادارية والقضائية فيها ، وكاتب أهل القطيف ، فجاءوا اليه وبايعوه ، وعين قوة من لدنه لحفظ الأمن فيها ، وخرص الزروع ،وقدر مقدار زكاتها ، من غير تعد ولا ظلم ، واستقر الأمر فى اقليم الاحساء لمحمد على منذ شوال ١٢٥٤ هـ / ديسمبر ١٨٣٨ م(٢٦) . وكان مخطط محمد على يشمل السيطرة على استرداد ، كل مناطق شرقى شبه الجزيرة العربية ، التى كانت تابعة لال سعود ، فضلا عن الكويت والعراق ، حتى تلتحم هذه المناطق ببلاد الشام لتصبح وحدة واحدة تحت نفوذه ، ويخرجها من نفوذ الدولة العثمانية .

وتحقيقا لاتمام هذا الهدف ، قام خورشيد باشا فى ٣ ذى القعدة ١٢٥٤ هـ / ١٨ يناير ١٨٣٩ م ، بتعيين محمد أفندى رفعت ، وكيلا عنه فى منطقة الاحساء ليشرف على تنفيذ هذا المخطط فى منطقة الخليج ، وأرسل معه قوة من المشاة ، وثلاثماية فداوى ، تحت قيادة

---

٢٥) ابن بشر ، عثمان بن عبد الله ، عنوان المجد فى تاريخ نجد ، ج ٢ ، ص ٦٨ ـ ٧٢

ـ دار الوثائق القومية ، محفظة (٥٥) عابدين ، وثيقة (٥٦ /٢) ، من اسماعيل الى صاحب الدولة ، بتاريخ ٢٥ محرم ١٢٥٣ هـ / ١ مايو ١٨٣٧ م

ـ دار الوثائق القومية ، محفظة (٦٢) عابدين ، وثيقة (١١٩) حمراء ، من خورشيد الى محمد على ـ بتاريخ ٢٠ رمضان ١٢٥٣ هـ / ١٨ ديسمبر ١٨٣٧ م .

ـ دار الوثائق القومية ، دفتر (٢١٤) عابدين ، وثيقة (٢٨٤) ، من عباس باشا الى السدة الخديوية ، بتاريخ ١٢ ذى القعدة ١٢٥٤ هـ / ٢٧ يناير ١٨٣٩ م ، محفظة (٢٦٤) عابدين ، وثيقة (٢) أصلية ، وصورة خطاب وارد من حاكم عام الحجاز ، بتاريخ ٧ ربيع الاول ١٢٥٥ هـ / ٢٠ يونية ١٨٣٩ م .

ـ لمزيد من التفصيل انظر :

عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص ٢٧٧ ـ ٣١٠ .

٢٦) ابن بشر ، عثمان بن عبد الله ، المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٨٥ ـ ٨٦

ـ عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص ٣١٠ ـ ٣١١ .

ـ المختار ، صلاح الدين ، تاريخ المملكة العربية السعودية ، جـ ، ص ٣٠٥

الفاخرى المغربى ، كما زوده برسال إلى ال خليفة فى البحرين ، وقد نجح محمد رفعت فى السيطرة سيطرة تامة على الموقف فى الاحساء والقطيف ، ثم بدأ اتصالاته بال خليفة . وكانت تعليمات خورشيد باشا إلى وكيله صريحة وواضحة فى الاستيلاء على القطيف وقلعتيها وتحصين المنطقة تحصينا تماما ، واتخاذها مركزا لتحرك قواته فى منطقة الخليج لأهمية مينائها وصلاحيته للملاحة ، وفى تلك المرحلة أدرك خورشيد أنه لكى يتم فرض سيطرته على منطقة الخليج لابد له من وصول امدادات بحرية له من جدة إلى القطيف ، فأرسل إلى حاكم عام الحجاز ، يطلب هذه الامدادات ولكن الرد بعد استشارة محمد على فى القاهرة ، جاء بالرفض بسبب « أن ارسال السفن من جدة إلى ميناء القطيف لا يوافق ، بسبب بعض المحذورات » ولا شك أن المقصود بهذه المحذورات هو الوجود البريطانى فى الخليج ، وموقف الحكومة البريطانية المتشدد من ازدياد نفوذه فى منطقة الخليج ، وكان بلمرستون (Palmerston) قد بدأ يفصح عنه بصراحة . وبدأ يحذر محمد على ، من الأقتراب من منطقة الخليج ، التى كانت بريطانيا قد ربطت مشيخاتها بسلسلة من المعاهدات الأيدية منذ معاهدة ١٢٣٥ هـ / ١٨٢٠ م ، وحاول خورشيد باشا الوقوف على ايضاح لعبارة « بسبب بعض المحذورات » ولكن سلطات القاهرة ، لم تجب خورشيد باشا لمطلبه[٢٧] .

*** محمد رفعت ينفذ مخطط خورشيد :**

قام محمد رفعت بدراسة شاملة لأحوال المنطقة ، وأدرك من خلال وقوفه على أحوالها أن ال خليفة ، لا يهتمون بالاحساء ، مثل اهتمامهم بالقطيف ، لعدم صلاحية ميناء الاحساء للملاحة ، أما اهتمامهم بالقطيف ، فراجع لكونها أقرب إلى البحرين هذا من ناحية وصلاحية مينائها للملاحة من ناحية ثانية ، وكان ابن شيخ البحرين ، مبارك بن عبد الله ابن أحمد يقيم فى قلعة الدمام وله علاقة قوية بأهل المنطقة ، وبخاصة الهواجر الذين يقيمون معه وحول القلعة ، والعماير الذين يقيمون فى قلعة « عنك » وكان هؤلاء العربان يتمتعون

---

٢٧) دار الوثائق القومية ، محفظة (٢٦٧) عابدين ، وثيقة (٢) أصلية (٣٧) حمراء من خورشيد باشا الى احمد يكن باشا ، (من الرياض) ، بتاريخ ١٩ محرم ١٢٥٥ هـ / ٤ أبريل ١٨٣٩ م .
ـ ابو حاكمة ، احمد مصطفى ، تاريخ الكويت ، الجزء الثانى ، القسم الاول ، ص ١٢٦ ـ ١٣١ .

بحمايته ، وتربطه بالهواجر علاقة المصاهرة فكان متزوجابنت شافير ، شيخ الهواجر ، وقد استغل هؤلاء العربان حماية مبارك لهم ، فى اعتداءاتهم على أهل القطيف مما اضطر الكثير من سكانها إلى الهجرة إلى البحرين ، فأراد محمد رفعت أن يضع حدا لاعتداءات هؤلاء العربان ، فقاد قوة استطاع بها اقتحام القطيف ، وكذلك قلعة « عنك » وقضى على قوة العماير ، ولم يبق أمامه سوى قلعة « الدمام » حيث يقيم مبارك بن عبد الله ، ومن حوله الهواجر(٢٨) .

عمل محمد رفعت على اتباع أسلوب السلم مع مبارك بن عبد الله ، فأرسل له الأمان وأوضح له أن هدفه من وراء عملياته العسكرية ، هو الاستيلاء على القلاع ، والتخلص من العناصر الضارة بالسكان ، وبايرادات الجمارك « لكون القلاع ، ليست الا للحكام ، وأن هؤلاء الناس مضرين لأهل البلاد ، ومضرين علينا فى الجمرك ، لكون جميع المراكب الذى فيها شي يؤخذ عليه العشر » وأنه ليس له هدف عدوانى ، قبل مبارك الأمان ، وأظهر محمد رفعت اثبات حسن نواياه نحو ال خليفة فأطلق سراح شيخ العماير الذى كان يتمتع بحمايتهم ، ورد له جميع ممتلكاته التى سبق الاستيلاء عليها ومنحه ورقة أمان له ولجماعته « شريطة أن يسكنوا جزيرتهم التى هى جزيرة العماير » القريبة من القطيف ووعدهم بعدم فرض أية غرامة عليهم ، أو وقوع أى ضرر عليهم ، ماداموا يتمتعون بالأمان الممنوح لهم ، ومستمرين على ولائهم ، وبذلك استتب الأمر لقوة محمد على فى القطيف ، وبدأ سكانها يمارسون حياتهم فى أمان .

بدأ محمد رفعت بعد ذلك ، المرحلة التالية فى تنفيذ مخططه الخاص بالسيطرة على البحرين ومنطقة الساحل العمانى ، وكان عليه دراسة أحوال كل منطقة على حدة وكتابة تقرير شامل عنها ، وبدأ هذه المرحلة بدراسة أحوال البحرين ، وكتب عنها تقريرا مطولا(٢٩) .

---

٢٨) دار الوثائق القومية ، محفظة (٢٦٧) عابدين ، المرفق العربي للوثيقة (١٦٤) حمراء ، من محمد رفعت الى خورشيد باشا ، بتاريخ ٢٥ ذى القعدة ١٢٥٤ هـ / ٩ فبراير ١٨٣٩ م .

٢٩) نفس الوثيقة . ولمزيد من التفصيل انظر :

ـ عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص ٣١٩ ـ ٣٢٢ .

* ايضاح أهمية البحرين :

كانت الأوامر الصادرة لمحمد رفعت ، بأن يدقق فى أحوال الموانىء الموجودة على ساحل الاحساء والقطيف ، وأحوال جزيرة البحرين ، ولذا فأنه قام بعد أن استقر له الأمر فى الاحساء والقطيف فى غرة ذى الحجة ١٢٥٤ هـ / ١٥ فبراير ١٨٣٩ م ، بزيارة سريعة للبحرين ، للوقوف على أحوالها ومدى أهميتها الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية بالنسبة للمنطقة ، وعاد من رحلته هذه إلى القطيف يوم ٨ ذى الحجة ١٢٥٤ هـ / ٢٢ فبراير ١٨٣٩ م ، بعد أن قضى بها أسبوعا أطلع خلاله على أحوالها ، وكتب تقريرا مطولا ، موضحا فيه أهمية البحرين الاستراتيجية والاقتصادية لاستقرار الأحوال فى الاحساء ، والقطيف ، حيث أن ميناءها هو الميناء الوحيد ، ذو الأهمية فى المنطقة لأن ميناء القطيف لا تستقر مياهه على حال ، ولا تأتى إليه الا سفن صيد السمك الصغيرة ، وميناء « العقير » الذى هو ميناء الاحساء ، لا يوجد به بلد ، ولا ماء شرب ، فضلا عن أن أهل الاحساء لا يملكون أصلا ، لا سفنا كبيرة ولا صغيرة ، والميناء الوحيد فى المنطقة الذى تروح إليه السفن وتغدو « من نواحى الهند وعمان والعراق ، واليها ، إنما هى جزيرة البحرين والسفن التى تأتى إلى ذلك الوادى (وادى القطيف) ، عند اللزوم ، إنما هى سفن جزيرة البحرين ، ومراكب الجهات المذكورة ، لا تتجاوز ميناء البحرين ، ولا تتعداها ، بحسب العادة المسبقة ، ولذلك اعتبرت جزيرة البحرين ، ميناء الاحساء ، والقطيف ، وسببا فى رواج المنطقة الاقتصادى ، ولذلك فان ادخالها تحت الطاعة ضرورة تحتمها الظروف ، لأن جميع الخارجين عن طاعة الحكومة ، من أهل الاحساء والقطيف ، قد هربوا اليها ، فاذا لم تدخل تحت الطاعة « فان تلك المضرات المذكورة ، لا تنقص ، بل تأخذ بالازدياد » هذا فضلا عن أن دخولها تحت الطاعة سوف يكون سببا لحصول الحركة ، فى ميناء الاحساء والقطيف ، ولترويج بعض المنافع الأميرية ، لادارة أمور العساكر الموجودة ، فى فيلق نجد ، هذا ما نراه فى ادخالها ، تحت حكومة ولى النعم أى أن الاستيلاء على البحرين فضلا عن أهميته الاستراتيجية والاقتصادية للمنطقة ، فأنه سوف يكون مصدر تزويد لجيش نجد بالامدادات التموينية[٣٠] .

---

٣٠) دار الوثائق القومية ، محفظة (٢٦٧) ، وثيقة (٧) ، أصلية ، (٥٠) حمراء ، من خورشيد الى الباشمعان الخديوى من (الرياض) بتاريخ ٢١ محرم ١٢٥٥ هـ / ٦ أبريل ١٨٣٩ م ، مرفق بها تقرير محمد رفعت عن جزيرة البحرين ، المرسل من القطيف بتاريخ ٩ ذى الحجه ١٢٥٤ هـ /٢٣ فبراير ١٨٣٩ م .

فى تلك الفترة أدرك محمد رفعت خطورة استمرار اقامة مبارك فى قلعة الدمام ، رغم اعطائه الأمان، لان كثيرا من قبائل الهواجر، وبنى خالد والعماير والمهاشير ، وال صبيح يقيمون فى داخل قلعة الدمام ، أو فى جوارها ، وهم على اتصال دائم ، عن طريق هذه القلعة بالبحرين التى أصبحت ملجأ لكل الذين يريدون الخروج عن الطاعة ، أو الذين يرفضون أن يؤدوا ما يطلب منهم ، « لا سيما طوائف البدو ، الممنوعون من دخول القرى ، الداخلة تحت الطاعة ، ما لم يقدموا الرحلة »(٣١) .

*** عوامل امتناع أهل البحرين عن الدخول فى طاعة حكومة نجد :**

جاء فى تقرير محمد رفعت الذى رفعه إلى خورشيد باشا ، عن البحرين ، أنه عند وصوله إلى الجزيرة ، واستقبال الشيخ له ، ناقشه فى مدى اعترافه وجماعته لتبعيتهم لحكومة نجد ، فى عهد ال سعود ، وقال له « اليسوا هم التابعين لحكومة نجد من قبل ، فاعترفوا بأنهم كانوا تابعين لحكومة نجد ، حيث لا مجال للانكار فينكرون » ولكنه فى نفس الوقت أدرك محاولات ، كل من بريطانيا ، والدولة العثمانية ، لاثارة أهل البحرين ضد تحركات محمد على ، فقد رأى مندوب كل من المقيم البريطانى فى بوشهر (Bushehr) ، ومندوب والى بغداد العثمانى ، يحملان مكاتبات إلى الشيخ عبد الله بن أحمد ، ولذا فانه خلص فى تقريره إلى أن العوامل التى تدعو أهل البحرين إلى الامتناع عن الدخول فى طاعة حكومة محمد على باشا هى :

أولا : تحريض كل من المقيم البريطانى ، فى بوشهر (Bushehr) ، ووالى بغداد العثمانى ، للشيخ عبد الله ، على عدم اعلان طاعته لحكومة محمد على فى نجد .

ثانيا : احتجاج ال خليفة بأن تبعيتهم لال سعود ، كانت نابعة ، من كون أنهم عرب مثلهم ، وأنهم لم يدخلوا تحت حكم أجنبى مطلقا ، وانهم كانوا دوما مستقلين وأنهم أعلنوا طاعتهم لال سعود ، لكون « أن المذكورين ، عرب مثلنا ، ولذلك دخلنا

---

٣١) نفس الوثيقة ، تقرير محمد رفعت عن جزيرة البحرين .
انظر : عبد الرحيم عبد الرحمن ، من وثائق شبة الجزيرة العربية فى عصر محمد على ، ص ٦٦٢ - ٦٦٦
- ابوحاكمة ، احمد مصطفى ، المصدر السابق ، ص ١٣٨

تحت حكمهم ، ولم ندخل حتى اليوم ، تحت حكم من لم يكن من العرب ، بل كنا مستقلين ، فى جهة لم يحكمنا فيها أحد » .

ثالثا : اعتماد ال خليفة فى حمايتهم على البحر الفاصل بين الساحل الشرقى ، لشبه الجزيرة العربية وجزيرتهم ، ووجود السفن لديهم ، واستعدادهم للقتال بهذه القوة التى يفتقدها جيش محمد على فى مياه الخليج فقد أكد الشيخ عبد الله لمحمد رفعت ذلك بقوله « وإن بيننا وبينكم البحر ، وسفننا حاضرة ، فاذا هاجمتمونا ، فسنضطر أن كان فينا قدرة على قتالكم ، قاتلناكم ، والا فأن أرض الله واسعة » وقال محمد رفعت فى تقريره « هذا ما أجابونا به أهل الجزيرة ، معلنين الامتناع فى الدخول تحت الطاعة »[٣٢] .

وواضح من التقرير ، الحاح محمد رفعت على ضرورة اخضاع البحرين ، لتفادى المضرات التى تأتى من جهتها هذا من ناحية ، ولأن الاستيلاء عليها فيه كثيرمن المنافع المادية التى تعود على حكومة نجد بالخير العميم .

* المفاوضة بين الشيخ عبد الله بن أحمد وخورشيد باشا :

حمل محمد رفعت معه عند عودته من البحرين ، رسالة من الشيخ عبد الله بن أحمد إلى خورشيد باشا ، شرح له فيها ، ما دار بينه وبين وكيله محمد رفعت ، موضحاً له أن البحرين حينما كانت تابعة لال سعود ، كانت تدفع لتركى بن عبد الله ، زكاة سنوية قدرها ثلاثة الاف ريال ، وأنهم أى أهل البحرين ، راضون بدفع الزكاة ، كما كانوا يدفعونها من قبل ولكن خورشيد باشا ، أرسل إلى الشيخ عبد الله بن أحمد بتاريخ ٢٠ ذى الحجة ١٢٥٤ هـ / ٦ مارس ١٨٣٩ م ، مؤكدا له ، أن الأموال ليست هدفه ، مهما كثرت أو قلت ، وأنه لا يريد منه أكثر مما كان يدفع لتركى ، وأن ما يهمه الاصلاح ، وتأمين الطرق ، والمساعدة على استمرار الأعمال ، والوقوف جبهة واحدة فى وجه أهل فارس والانجليز فهدفنا « الاصلاح ، وتمشية السبل والمساعدة على الاشغال ، ونكون نحن وأنتم

---

٣٢) نفس الوثيقة السابقة ، تقرير محمد رفعت المرفق بها ، البندان ، الرابع والخامس .
ـ انظر : عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص ٦٦٤ .

حال واحد ، ومن قبال العجم والانجليز ، فهم لا يحطوا أيديهم الأمر الذى احنا فيه » .
كذلك أوضح خورشيد للشيخ عبد الله ، أن دخوله فى الطاعة ، فيه فائدة أخرى له ، الا وهى ابتعاد الخطر الذى يهدده من جانب سلطان مسقط السيد سعيد بن سلطان ، لكون أنه صديق لمحمد على باشا ، فاذا علم بدخول البحرين فى طاعة حكومته ابتعد عنها قائلا له فاذا « بلغه اتفاقنا معكم ، فلا يحط يده ، وهذه الأمور لا تحملوا همها ، هذا علينا » وذكر له أن محمد رفعت حامل رسالته هذه هو وكيله ، ويمكنه الاتفاق معه على هذه الأمور جميعها » والواصل اليكم محمد أفندى معاوننا ، لأجل يصير الاتفاق بينكم وبينه ، على ما ذكرناه ، ومازال انكم مساعدين لنا فى الأشغال فهذا عهد الله والسلام »[٣٣] .

*** عدول الشيخ عبد الله بن أحمد عن فكرة الخضوع لحكومة نجد :**

ذهب محمد رفعت إلى البحرين ، حاملا رسالة خورشيد باشا ، وما كاد يجتمع بالشيخ عبد الله ويسلمه الرسالة ، حتى وجده ، قد عدل عن فكرته التى ذكرها فى رسالته السابقة لخورشيد باشا ، وأدرك محمد رفعت أن عدول الشيخ عبد الله عن فكرته يعود إلى العاملين التاليين :

أولا : اغواء حكومة بغداد العثمانية للشيخ عبد الله ، حيث كانت هذه الحكومة تسعى بكافة السبل لعرقلة مشروعات محمد على التوسعية فى شبه الجزيرة العربية ، فنجح مندوبها فى اغراء الشيخ بالعدول عن فكرة الخضوع لحكومة نجد ودفع الزكاة لها .

ثانيا : خشية الشيخ عبد الله جانب الانجليز فى حالة اتفاقه مع خورشيد باشا ، ولذا فان محمد رفعت وجد الشيخ « يطيل الكلام ، وشرع يعطى النقود للانجليز ، وقد كتب قنصل الانكليز ، المقيم فى البلد المعروفة ببندر أبو شير ، من بر العجم ، كتبا لافندينا الخديوى الأكرم ، والقنصل الانكليزى فى الاسكندرية ، بخصوص هذه

---

٣٣) دار الوثائق القومية ، محفظة (٢٦٧) ، المرفق العربي للوثيقة (١٣٧) الجواب المرسل من خورشيد باشا الى عبد الله بن احمد ال خليفة بتاريخ ٢٠ ذى الحجة ١٢٥٤ هـ/ ٦ مارس ١٨٣٩ م . المصدر السابق ص ص ٦٦٧ ـ ٦٨٨ .
- قاسم ، جمال زكريا ، دولة بوسعيد ، ص ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .
- عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .
- ابوياسين ، سمير محمد على ، المصدر السابق ، ص ص ١٦٦ ـ ١٦٨ .

المسألة ، وهو منتظر ورود الجواب » .

وبناء على تقرير محمد رفعت الذى أرسله لخورشيد باشا ، عقب هذه المقابلة قام بارسال رسالة مطولة إلى القاهرة ، أوضح فيها أهمية البحرين ، لأحكام السيطرة على الاحساء والقطيف ، حيث « أن تلك الجزيرة لازمة لنا ، وهى ميناء الحسا والقطيف » ، مؤكدا أنه لن يتراجع فى العمل على اخضاعها وبسط السيطرة عليها ، مهما كانت الظروف ، وأنه سوف يهتم بهذه المسألة وإجراء ما يراه مناسبا[٣٤] .

*** محمد رفعت ينجح فى الاتفاق مع الشيخ عبد الله وبريطانيا تعارضه :**

تمكن محمد رفعت ، بعد جهود بذلها لدى الشيخ عبد الله بن أحمد ، أن يقنعه ، بقبول الخضوع لحكومة نجد ، ودفع الزكاة لها ، فان فى ذلك حماية له ولأهل بلده ، واصلاحا للأمور ، فقبل الشيخ عبد الله بعد تردد ، وبعد أن أدرك أن الانكليز ، سوف لا يقدمون له الحماية المطلوبة ، ولذا فانه كتب الى خورشيد باشا رسالة ، بتاريخ ٢٣ صفر ١٢٥٥ هـ / ٨ مايو ١٨٣٩ م ، يخبره فيها بالاتفاق الذى تم بينه وبين محمد رفعت ، مؤكدا له أن الاتفاق تم « بيننا وبينكم » ، على يد محمد أفندى كما ذكر جنابه بنيابته من طرف جنابك ، وعلى أن نحن نعادى من عاداكم ونوالى من والاكم ، وأنتم كذلك ، ونؤدى لجنابكم الزكاة ، كما هو مذكور فى الورقة الذى كتبناها لجنابكم ، واصلتكم معه ، وأخذنا منه ورقة مقابلتها باسمك ، وورقة أخرى من جنابه ، على ربط الجواب بالعهد ، وصار حالنا معكم واحد »[٣٥] .

وما كانت أنباء هذا الاتفاق تشيع ، حتى انزعجت الأطراف المعادية لمشروعات محمد على التوسعية ، وبخاصة فى منطقة شرقى شبه الجزيرة العربية والخليج العربى ، وعلى رأس هذه الأطراف بريطانيا التى رأت فى قيام مثل هذه العلاقة التعاهدية ، بين حكومة نجد وأمير

٣٤) الوثيقة السابق ، رقم (٧) أصلية ، (٥٠) حمراء .

٣٥) دار الوثائق القومية ، محفظة (٢٦٧) عابدين ، المرفق العربي للوثيقة (١٣٧) حمراء ، من عبد الله بن احمد ال خليفة الى خورشيد باشا ، سر عسكر نجد ، بتاريخ ٢٣ صفر ١٢٥٥ هـ / ٨ مايو ١٨٣٩ م .

Kelly, (J.B.) Britain and the Persian Gulf 1795-1880, PP. 305-306.

البحرين خطرا على نفوذها ومصالحها فى الخليج ، ولذا بدأت مقاومتها الفعلية لهذه العلاقة ، وفى الواقع فان بريطانيا كانت قد بدأت تتحرز لقيام مثل هذه العلاقة من قبل وقوعها ، أى منذ وصول قوات خورشيد باشا الى الاحساء ، فأرسلت فى ١٢٥٤ هـ / ١٨٣٨ م ، قوة استولت على جزيرة خارج (Kharag) ، وبدأت تتطلع فعلا إلى البحرين ، وفى نفس الوقت أرسلت بعض قواتها إلى البصرة حتى يكون وجودها فى تلك المناطق عائقا ، أمام تحرك قوات محمد على ، فى منطقة الخليج ، بل أن بلمرستون (Palmerston) طلب من حكومة الهند البريطانية ، أن تتصدى لأى عمل يقوم به خورشيد باشا ، فى منطقة الخليج ولو أدى ذلك الى استعمال القوة ، وفى نفس الوقت أرسلت بريطانيا ، إلى محمد على تنذره ، بأنه فى حالة محاولته احتلال البحرين ، أو مد سلطانه على الخليج ، فان بريطانيا لن تقف مكتوفة الأيدى[٣٦] .

أما المقيم البريطانى انذاك هينل (Hennell) فى بوشهر ، فأنه أرسل الى الشيخ عبد الله بن أحمد ، يوضح له أن الاتفاق الذى تم بينه وبين محمد رفعت ، مخالف لما بينه وبين الانجليز من ارتباطات قائلا له « أنه بلغنا أنك تعاهدت ، واتفقت مع محمد افندى معاون سعادة سر عسكر نجد ، بطريق الوكالة عن المشار اليه ، أن الصديق واحد ، والعدو واحد وأنك تؤدى زكاة البحرين ، كل سنة شى معلوم ، وهذا خلاف الكلام الذى بينك وبين حضرة سركار الانجليز ، من مدة سنين مضت ، ولم ندر هل ذلك صحيح أم لا ؟

فرد الشيخ عبد الله بن أحمد بأن ذلك صحيح ، موضحا الأسباب التى دعته إلى الارتباط بحكومة خورشيد باشا على النحو التالى :

أولا : السلوك الحسن الذى سلكته قوات خورشيد باشا ، مع أهل البلاد التى خضعت لنفوذ حكومة نجد ، فقد كان هذا السلوك مشجعا على الارتباط بهذه الحكومة والدخول فى حمايتها .

ثانيا : عدم تقديم المساعدة له من جانب المقيم ، مع أنه يطلبها « وأنتم لم حصل لى منكم مساعدة فوافقتهم على ذلك » .

(٣٦ F.O., 78/318, Palmerston to Campbell, 8 December 1837, (No. 23, 25).

ثالثا : أن قوات خورشيد سيطرت على جزء كبير من ساحل الخليج المواجه للبحرين ، فأصبح لا مفر أمام ذلك من التوافق مع هذه القوة الجديدة حماية للبلاد ومواردها .

ولكن هينل (Hennell) لم يقتنع بهذه الأسباب ، وعمل على افشال الاتفاق محتجا على أنه مخالف :

أولا : للاتفاق الذى بين عبد الله بن أحمد ذاته وبين الحاكم العام البريطانى منذ سنين مضت .

ثانيا : لتعهد محمد على باشا « إلى أمناء الدولة العلية الانجليزية ، أن عساكره ، لا تتعدى على بلاد العرب المتصلة بخليج فارس »[٣٧]

ثم نشط بعد ذلك فى إثارة أهل البحرين وأهالى الساحل العمانى ضد هذا الاتفاق .

*** نشاط القوى المتصارعة حول البحرين ، وتجديد شروط الاتفاق مع خورشيد باشا :**

نشط الانجليز ، كما نشط الفرس ، حول البحرين ، وجرت الاتصالات بين هذه الأطراف وبين الشيخ عبد الله بن أحمد ، من أجل اثنائه عن الاستمرار فى الاتفاق مع حكومة نجد ، وادعى كل طرف منهما بأن البحرين كانت له ، وبدأ الانجليز يتبعون أسلوب التهديد وأشيع انهم أرسلوا الى البحرين سفينة حمولتها « خمسة وثمانون مدفعا ، وأنه حصل الاتفاق مع عبد الله بن أحمد ، على أن البحرين رعية للأنجليز ، وأنهم سوف يظلون لمدة خمس وعشرين سنه لا يطلبون من أهل البحرين ايرادا ولا شيئا » .

أما شاه زاده وكيل محمد شاه ، حاكم ايالات فرسان ، فقد ادعى « بأن البحرين جزء من أملاك فارس ، وأن محمد على باشا ، لا يرضيه نظرا للعلاقة التى بينه وبين فارس ، التعدى على اجزاء من الممالك الفارسية - على حد تعبير شاه زاده - »

---

٣٧) دار الوثائق القومية ، الوثيقة السابقة رقم (١٣٧)، المرفق العربي للوثيقة ، صورة الجرنال المحضر ، من طرف محمد أفندى .

ازاء هذه الاتصالات والتهديدات لشيخ البحرين ، كلف خورشيد باشا محمد رفعت ، بأن يتقصى له حقيقة هذه الأمور كلها ، وأن يحسم الأمر مع الشيخ عبد الله بن أحمد ، سواء بصداقة أو عداوة ، فأرسل محمد رفعت الى مبارك بن الشيخ عبد الله ، الذى يقيم فى قلعة الدمام يطلب منه أن يبلغ والده بأنه يرغب فى اللقاء معه لأمر هام ، وعليه أن يحدد موعد ومكان اللقاء ، وقد تم تحديد اللقاء بيوم السبت ٢٣ سفر ١٢٥٥ هـ /٨ مايو ١٨٣٩ م ، فى « خويرحسان » احدى بلدان سواحل قطر ، وعند اجتماع الشيخ عبد الله مع محمد رفعت أطلعه على المراسلات التى وصلته من المقيم البريطانى فى بندر بوشهر (Bushehr) ، والفرمان الصادر له ، من طرف شاه زاده ، وكيل محمد شاه ، حاكم ايالات فرسان الايرانية ، فاستفسر محمد رفعت عن حقيقة موقف الشيخ عبد الله نفسه ، وأبلغه فى نفس الوقت أن محمد على باشا لن يرضى عن أى تصرف من جانبه مع الانجليز ، يخالف ما سبق الاتفاق عليه « لكون أن جزيرة البحرين تابعة لحكومة نجد من السابق ، وحينئذ افندينا ، قد استولى على نجد وما يتبعها من الثغور والحمد لله شايف سعادة افندينا ، ليس عاجز ، ونحن نريد قطع الجواب معك ، حتى نعرف مرادك ، ونعرضه على سعادة المشار اليه » .

فأكد له الشيخ عبد الله بن أحمد ، أنه رغم مراسلة الانجليز له ، فانه لم يتبعهم فهم على غير الملة الاسلامية ، وكذلك فانه لن يتبع الفرس ، لأن الفرس شيعة روافض ، هذا فضلا عن رؤيته للمعاملة الحسنة من جانب حكومة خورشيد باشا ، للمناطق التى خضعت لنفوذها ، ولهذا فانه راغب فى اتباع حكومة خورشيد ، على اساس المعاملة الحسنة ، طبقا لما سبق له ، أن أعلنه ، وأبدى رغبته فى تجديد الاتفاق على أسس واضحة المعالم[٣٨] ، شريطة أن يتوفر له ما يلى :

أولا : ان يرسل خورشيد باشا ورقة امان كاف وواضح .

ثانيا : ان يكون لدى محمد رفعت توكيل يطلع عليه ، يفيد تفويضه تفويضا كاملا فى قطع مادة البحرين .

فقام محمد رفعت على الفور باخراج الكتاب الذى وصله من خورشيد باشا ، وفيه ما يفيد

٣٨) نفس الوثيقة ، صورة الجرنال ، المرفق للوثيقة (١٣٧) ، بنود رقم (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ،) .

توكيله بقطع مادة البحرين ، وعد الشيخ باعطائه الامان المطلوب ، فاطمان الشيخ عبد الله وسلمه محمد رفعت ورقة الامان التى جاء فيها : «وبعد الذى نعرفك من اننا اعطيناك امان من طرفنا ، امان الله واماننا ، وامان افندينا محمد على باشا على اموالك وحلالك ، ورعايتك وان البحرين فى يدك او وكيلك الذى تحطه من طرفك ، على الاتفاق والعهد الذى يصير بينك وبين محمد افندى ، معاوننا ووكيلنا ومن حيث انه وكيلا مفوضا من طرفنا ، فى ربط الامر معك كما اتفقت انت وهو عليه ، وعاهدته عليه ، فهو ماشى عندنا وعلى هذا عهد الله وميثاقه ، والله على ما نقول وكيل»(٣٩) .

وبعد ان تأكد الشيخ من تحقيق الشرطين اللذين شرطهما لاتمام الاتفاق اتفق هو ومحمد رفعت على الشروط التالية :

اولا : ان يأمر الشيخ عبد الله ، ولده بطرد عرب الهواجر والعماير ، المقيمين عنده فى بر القطيف ، او يضمن جميع ما يقع منهم من اضرار على اهل القطيف ، والا يقبل احدا عنده من عربان العماير ، الا من ياخذ اذنا من محمد رفعت بالاقامة .

ثانيا : يأخذ الشيخ عبد الله العوايد التى كانت له فى السابق ، من غواصى البحرين والقطيف وبعض غواصى القرى الاربع التى تقع على ساحل قطر ، وان يكونوا جميعا من طرفه .

ثالثا : عربان قطر ، خلاف سكان القرى الاربع السابقة الذكر ، سواء اكانوا حضرا ، او بدوا ، فان زكاة ما عندهم من مواشي وابل وغنم ، فتدفع لحكومة خورشيد باشا ، وان يكون هؤلاء العربان رعية لحكومة محمد على باشا ، فرضى الشيخ عبد الله بن احمد بذلك . وارسل كاتبه الحاج ابو شهاب برسالة الى كبار هؤلاء العربان ليخبرهم بهذا الاتفاق ورافقه شخص من طرف محمد رفعت لجمع الزكاة من هؤلاء العربان .

رابعا : يقبل عبد الله بن احمد اقامة ممثل من طرف خورشيد باشا فى البحرين لقضاء اشغاله التى تلزمه من البحرين ويقبل التعاون مع حكومة خورشيد باشا فى نقل العساكر الى البحرين ، أو أى مكان اخر .

---

٣٩) الوثيقة السابقة ، رقم (١٣٧) ، صورة الامنان الممنوح لعبد الله بن احمد وصورة الورقة التى اعطاها محمد افندى رفعت بختمه لعبد الله بن احمد .

خامسا: يعيد كل طرف الى الطرف الاخر ، الاشخاص الذين يهربون من جهته ، والا يقبلهم بطرفه ، ابتداء من توقيع هذه الشروط مع قبول رجاء عبد الله بن احمد فى اعطاء الامان ، لعمر بن عفيصان حاكم الاحساء ، السابق ، ومن معه من اللاجئين السابقين .

وبعد اتمام توقيع هذه الشروط ذهب محمد رفعت يوم الاثنين ٢٥ صفر ١٢٥٥ هـ / ١٠ مايو ١٨٣٩ م ، الى البحرين ومعه رسول من طرف الشيخ عبد الله بن احمد لاجل اشاعة ما حصل ومواجهه اعيان الناس ، وتوليف قلوبهم معهم، وتتميم مادة اهل نجد الذين فى البحرين ، وعند وصوله وفد اليه اعيان اهل البحرين وبعض الزعماء السابقين من النجديين ، فأعلمهم بما تم بينه وبين الشيخ عبد الله بن احمد وحصل لهم الاطمئنان ، وان صارحه بعضهم من التخوف من الانجليز بقولهم « انا لما صرنا فى تبعية حكومة الترك ، نخاف من تعدى الانجليز علينا » ولكن محمد رفعت رد على هذا التخوف ، بان اشاع أنه متوجه الى جزيرة خارج (Kharag) للتفاوض مع المقيم البريطانى بعدم التعدى والمعارضة للبحرين لا فى البحر ، ولا فى الهند الذى هو حكومتهم ، وفى نفس الوقت كتب الشيخ عبد الله الى خورشيد باشا يخبره بما تم بينه وبين محمد رفعت فرد عليه خورشيد باشا قائلا « هذا هو المأمول من صداقتكم ان شاء الله ، نحن وانتم حال واحد » . وتوكيدا لشروط الاتفاق ووضعها موضع التنفيذ ، فان محمد ارسل مندوبا من قبله لجمع الزكاة من عربان قطر ، واخبر الشيخ عبد الله بتعيين شخص من قبله ، ليكون وكيلا عنه فى البحرين ، مهمته العمل على جلب الغلال من الجهات التى يمكن جلبها منها ، وبخاصة من الهند وقد اتخذ محمد رفعت هذه الخطوات التنفيذية ليقضى على اية محاولة من جانب المقيم البريطانى هينل (Hennell) لافساد هذا الاتفاق[٤٠] ، ذلك فان المقيم البريطانى نشط فى تحركه المضاد لهذا الاتفاق ، واتخذ تحركه مسارين :

---

٤٠) دار الوثائق القومية ، الوثيقة رقم (١٣٧) حمراء ، مرفق بيان الشروط التى شرطها محمد افندى مع عبد الله بن احمد امير البحرين ، والجواب المرسل الى عبد الله بن احمد بتاريخ ١٧ جمادى الاولى ١٢٥٥ هـ / ٢٩ يوليه ١٨٣٩ م . والجرنال المرفق ، البندان السادس والسابع
- عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق : ص ٣٣٣ - ٣٣٧

الاول : الاتصال بخورشيد باشا ومحاولة اقناعه العدول عن هـذا الاتفاق رعـاية لعـلاقة بريطانيا بمحمد .

الثانى : تهديد الشيخ عبد الله بن احمد ومحاولة ارغامه عن التخلى عن شروط الاتفاق .

اولا : الاتصال بين هينل (Hennell) وخورشيد باشا :

علم خورشيد باشا بنشاط هينل (Hennell) المضاد للاتفاق مع البحرين ، فارسل اليه رسولا اسمه الخواجه يوسف عزار حاملا له رسالة ، شرح له فيها خورشيد كيف انه سخر البحرين لحكومته ، فرد عليه المقيم برسالة بتاريخ ١٣ ذى الحجة ١٢٥٥ هـ/ ١٧ فبراير ١٨٤٠ م . ذكر له فيها انه ارسل بما جاء فى رسالته الى حكومتـه فى الهند ، فـردت عليه مستنكرة استيلاء خورشيد باشا على البحرين ، وانها تعتبر هذا العمل عملا غير مرغـوب فيه ، وانه لحسن العلاقة بين الدولتين يجب «الكف عن عزم تسخـير البحرين وغيـرها من الاماكن فى سواحل هذا البحر الملقب بخليج فارس»، ولكن خورشيد لم يقتنع بمنطق رسالة المقيم فرد عليه « ان تحذيره له بعدم التعرض لبنادر العرب المتصلة بسواحل الخليج ، وعدم الاتفاق مع البحرين امر مناف للواقع ، لان هذه المناطق كانت اساسا تابعـة لحكومـة ال سعود ، وحيث ان محمد على ، اولى امر هذه البلاد لاحد افراد البيت السعودى ، وهو الامير خالد بن سعود ، فليس هناك مبرر للاعتراض على هذا العمل ، وان الاتفاق الذى تم مع عبد الله بن أحمد ال خليفة ، هو فى نطاق ماكان جاريا فى السابق ، مع ملاحظة ان الاتفاق ، أبقى شئون البحرين فى يد عبد الله بن احمد ، مع موافقته على دفع الزكاة كدليل للتبعية ، وان ذلك لن يؤثر على علاقات الدولة الانجليزية مع محمد على ، وعليه ان يستوضح دولته الامر ، وان يقوم خورشيد باشا نفسه باستيضاح الامر من محمد على ، حتى يمكن الاتفاق على نقاط الخلاف ، راجيا الا يحصل امر يوجب للاختلاف بين الدولتين » ثم ذكر له انه بعد ان يتم استيضاح راى الدولتين نفيدكم وتفيدنا ولكم العز والبقاء » . ولكن هينل (Hennell) لم يقتنع بمنطق خورشيد ، وارسل ينذر شيوخ المنطقة ، ويحذرهم من الـوقوع فى مثـل هذا الاتفاق الذى يعد مخالفا « للقول المتأنى من جانب محمد على باشا ، فى جواب مطلب امناء الدولة العلية الانجليزية فيما اظهره له ، من عدم رضاهم بحركات خورشيد باشا ، بطوارف بر العرب المتصلة بخليج فارس هذا ليكون معلوما » .

كان لهذا الانذار تأثيره السيء على بعض اهل البحرين ، الذين خشوا التهديد الانجليزى حتى ان بعضهم بدأ ميله للانجليز ، وتمت المراسلة بينهم وبين هينل ، وقام بعضهم الاخر بارتكاب بعض الاعمال الخارجة على القانون ، وبخاصة من جانب العربان الذين كانوا يقيمون بالقصرين الموجودين بجزيرة العماير ، فرد محمد رفعت على هذه الاعمال ، بعمليات تأديبية ضد هؤلاء العربان التى احبطت مخططهم ، وفى نفس الوقت ارهبت اهل البحرين ، الذين ارسلوا له شخصا يدعى محمد نصر ، اخبره بعودة اهل البحرين الى الطاعة ، وتعهدهم بان يرسلوا اليه مقدارا من الغلال[٤١] ، وبذلك لم تؤت الاتصالات بين المقيم البريطانى هينل (Hennell) ، وخورشيد باشا اكلها فى جعل خورشيد باشا يتخلى عن اتفاقه مع شيخ البحرين .

ثانيا : اتصالات المقيم البريطاني والشيخ عبد الله بن أحمد :

قام هينل باجراء اتصالات كثيرة مع الشيخ عبد الله بن احمد حاول اقناعه فيها ، بان الحكومة البريطانية غير راضية عن اتفاقه مع حكومة خورشيد باشا ، ثم ذهب بنفسه الى البحرين وحاول اقناع الشيخ عبد الله بالعدول عن هذا الاتفاق وطرحه جانبا ، ولكن الشيخ عبد الله ، أوضح له العوامل التى دعته الى عقد هذا الاتفاق وهى :

اولا : **تأكده من عزم خورشيد باشا على غزو البحرين، واخضاعها بالقوة لحكومته** ، وان الانجليز لم يقدموا له العون الذى طلبه منهم ، فقبل الصلح حماية لمصالحه وبلده .

ثانيا : نجاح قوات خورشيد باشا فى حربها ضد ابنه مبارك ، المقيم فى قلعة الدمام والاستيلاء على القلعة وقتل من فيها .

ثالثا : قرب البحرين من الاحساء التى اصبحت خاضعة لقوات خورشيد باشا ، جعل بامكان هذه القوات الاستيلاء على البحرين بسهولة ، مما جعله يفضل الاتفاق قبل

---

٤١) الوثيقة السابقة (١٣٧) ، المرفق العربى : ترجمة الكتاب المحرر بالانجليزية والفرنسية ، المرسل من المقيم الى خورشيد باشا ، وصورة الجواب ، المرسل الى البالسيوز . بتاريخ ١٧ جمادى الاولى ١٢٥٥ هـ / ٢٨ يوليه ١٨٣٩ م .
– عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص/ ٣٣٣ – ٣٣٧ .

وقوع العدوان على بلاده .

رابعا : رد المقيم البريطانى نفسه الذى نصحه بعد ثلاث مرات ، من الكتابة اليه ، بان يعقد الصلح مع خورشيد باشا قائلا فى كتابه للشيخ « مادام الامر كذلك ، انظروا عملكم معه ، واعقدوا معه الصلح ، ونحن ننظر فى هذا الامر ، فيما بعد » وقد اتخذ الشيخ عبد الله من هذا الرد سندا ، ضد المقيم البريطانى الذى حاول ان يستولى على كتابه هذا ويمزقه ، ولكنه فشل فى محاولته .

فحاول المقيم ان يغرى الشيخ عبد الله بوضع حامية انجليزية فى قلعة البحرين ، ومنح الشيخ حماية انجليزية ، واعفائه من الزكاة والجمارك لمدة خمس وعشرين سنة ، مع ابقاء حكومة الجزيرة على ما هى عليه فى يد ال خليفة ، الا ان الشيخ عبد الله امتنع « عن قبول الحماية وعدل عن الرضا بها » ، وافصح له عن رغبته فى الانضمام لحكومة خورشيد باشا بقوله « منذ القديم مشتركين مع اهل نجد جيراننا فى التجارة ، فلا يمكن ايضا ان نفترق عن مالنا وملكنا » . فأظهر المقيم اسلوب التهديد للشيخ ، وأكد له أنه سوف يلحقه الضرر اذا لم يستجب لمطالبه ، ويسلمه وثيقة الصلح ليمزقها، ولكن الشيخ عبد الله لم يرضخ لهذه التهديدات ، نافيا وجود اية ارتباطات بينه وبين الحاكم العام ، وليس من حق الحكومة البريطانية الاعتداء على بلاده ، وانه سوف يبذل كل جهده للدفاع عن بلاده وأمواله ورعاياه ودينه ، وذهبت محاولات المقيم البريطانى التهديدية أدراج الرياح ، واضطر الى مغادرة البحرين الى الساحل العمانى ، ليحذر ويهدد فى نفس الوقت ، شيوخ الساحل ، من الانضمام الى حكومة خورشيد باشا ، حيث كان سعد بن مطلق المطيرى قد ذهب الى هناك لاخضاع الساحل لحكومة نجد[٤٢] .

---

٤٢) دار الوثائق القومية : محفظة (٢٦٧) عابدين ، وثيقة (٤٠) أصلية ، (١٠) حمراء من خورشيد الى حاكم عام الحجاز ، بتاريخ ٣ شعبان ١٢٥٥ هـ ١٢ اكتوبر ١٨٣٩ م .
- قاسم ، جمال زكريا ، الخليج العربى دراسة لتاريخ الامارات العربية (١٨٤٠ - ١٩١٤ م) ، ص ٦٧
- عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص / ٣٤١ - ٣٤٤ .

خورشيد باشا يتمسك بالبحرين ويوافق على تعزيز قوتها :

ازداد تمسك خورشيد باشا بالبحرين ، ورأى أنها فى الخليج ، مثل مالطة فى البحر المتوسط بالنسبة لاهميتها الاستراتيجية والاقتصادية والعمرانية ، ولم تخفه تهديدات المقيم البريطانى ، بل انه رأى أنه فى حالة الفشل فى ابقائها تحت سيطرته فيجب ان تبقى مستقلة تحت حكومة ال خليفة«فلا اقل من أن تبقى لالنا ، ولا للانجليز ، والاولى أن تترك مستقلة لخليفة»وارسل خورشيد باشا رسولا اسمه الشيخ شافعى للشيخ عبد الله ليستطلع حقيقة موقفه ، فاكد الشيخ للرسول صلابة موقفه ، وانه لم يستسلم للانجليز ، بل انه سوف يبذل ماله وقوته فى سبيل الا يكون رعية للكفار ـ على حد تعبيره ـ وطلب من الشيخ شافعى أن يبلغ خورشيد باشا « أن لا يمنع عرب نجد من المجىء عندنا . بل ارجوه ان يسهل له مجيئهم» حتى يمكنه فى حالة هجوم الانجليز عليه ، ان يعد قوة تبلغ عشرة الاف مقاتل ، من اهل نجد والعراق لمواجهة هذا الموقف فاستشار خورشيد القاهرة فى هذا الامر فارسلت اليه تعليمات سرية بتاريخ ١٩ رمضان ١٢٥٥ هـ / ٢٥ نوفمبر ١٨٣٩ م . بان يسمح لمن يريد من عرب نجد بالذهاب الى البحرين ، وان يغض الطرف عن ذلك حتى يتمكن شيخ البحرين من اعداد القوة اللازمة التى تعينه فى مواجهة تهديدات المقيم البريطانى ، فقام خورشيد بتنفيذ هذه التعليمات السرية دون الانفصاح عنها ، كطلب حكومة القاهرة . وفى تلك الفترة أصيب مخطط خورشيد باشا فى المنطقة بنكسة شديدة لمقتل محمد رفعت وكيله ومنفذ مخططه ، على يد افراد من قبيلة العوازم ولم يستطع محمد افندى شرمى الذى حل محله ان يقوم بنفس دوره ، وكانت بريطانيا فى تلك الاثناء قد احكمت مخططها المضاد لمخطط محمد على ، وعملت على ضرب سياسته التوسعية وانهائها فى كل من شبه الجزيرة العربية ، وبلاد الشام ، وارغمته طبقا لمعاهدة لندن فى ١٥ جمادى الاولى ١٢٥٦ هـ / ١٥ يونيه ١٨٤٠ م ، على سحب قواته من كل مناطق شبه الجزيرة العربية ويغلق باب المصروفات التى فتحت لمشروعاته[٤٣] ؛ ويركز اهتمامه بمصر دون غيرها .

---

٤٣) دار الوثائق القومية ، محفظة (٢٤٧) عابدين ، وثيقة (٣٩) أصلية ، (٦) حمراء ، من خورشيد الى الباشمعاون الخديوى بتاريخ ٣ شعبان ١٢٥٥ هـ / ١٢ أكتوبر ١٨٣٩ م
- عبد الرحيم عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص / ٣٤١ - ٣٨٨ .

اضطراب أحوال البحرين ونهاية حكم الشيخ عبد الله :

ما كادت قوات محمد على تنسحب من منطقة شرقى شبه الجزيرة العربية ، حتى أخذت بريطانيا تعمل بطريق غير مباشر على انهاء حكم الشيخ عبد الله ، حليف خورشيد باشا ، وتعمل على استبداله بشيخ اكثر استعداد للتفاهم ، بل وصل بها الامر أن قررت عدم الوقوف فى وجه سلطان مسقط ، اذا رغب فى غزو البحرين ، مع انها رفضت فى نفس الوقت ، السماح لعيسى بن طريف الذى كان قد هاجر هو واعوانه من ابو ظبى ، واستقر به المقام فى جزيرة قيس ١٨٣٩ / ١٨٤٠ م ، أن يقوم بهجوم على البحرين ثم تكرر رفضها لطلب عيسى فى مايو ١٨٤١ م ، أثناء زيارة المقيم البريطاني لجزيرة قيس . ولكنها كانت تؤيد الاطراف الاخرى المعادية للشيخ عبد الله ، وكان لموقفها هذا منه دور كبير فى الاضطرابات ، والحروب الاهلية ، التى حدثت بين الشيخ عبد الله وبين محمد بن خليفة بن سلمان من ناحية ، وبين الشيخ عبد الله وبين ابنائه من ناحية اخرى ، وكانت هذه الاضطرابات والحروب ، سببا فى هبوط تجارة البحرين هبوطا سريعا الى نصف ما كانت عليه قبل عدة سنين ، وفى نفس الوقت ساءت علاقة الشيخ عبد الله بال سعود فى الاحساء ، فتحالف هؤلاء مع الشيخ محمد بن خليفة ضده ، ووجدت بريطانيا ان الظروف قد اصبحت مناسبة للاجهاز على الشيخ عبد الله ، وانهاء حكمه ، فسمحت لعيسى بن طريف ، وبشير بن رحمة بن جابر الجلاهمة ، للقيام باعمال عسكرية ضد الشيخ عبد الله ، فتحالفت كل هذه الاطراف مع الشيخ محمد بن خليفة ، وتمكن الحلفاء فى ابريل ١٨٤٣ م ، من هزيمة الشيخ عبد الله وارغامه على الاستسلام ، ثم سمحوا له بمغادرة البحرين مع عائلته وأقاربه ، وأخذ جميع ممتلكاته وانتقل الى الدمام ، حيث كانت الدمام هى المكان الوحيد الذى ظل تحت حكم ابنه مبارك ، وقد حاول الشيخ عبد الله الاستعانة باكثر من جهة لاسترداد نفوذه على البحرين ، وكرر محاولاته ولكنها فشلت جميعها ، حتى وافاة أجله فى مسقط ١٨٤٩ م[٤٤] .

(٤٤ Lorimer, (J.B.) OP. Cit., PP 866-879.

سنان ، محمود بهجت ، البحرين درة الخليج العربى ص / ١٦٦ - ١٧٠ .

ومنذ طرد الشيخ عبد الله من البحرين ١٨٤٣ م ، بدأت البحرين مرحلة جديدة من تاريخها تحت حكم الشيخ محمد بن خليفة بن سلمان ، وقد لعبت بريطانيا دورا بـارزا فى الاحداث التى وقعت ضد الشيخ عبد الله ، بعد انسحاب قوات محمد عـلى من المنطقـة كعقاب له لاتفاقه مع خورشيد باشا ١٨٣٩ م .

ملاحق البحث

ملحق ١

دار الوثائق القومية بالقاهرة　　　　محفظة (٢٦٧)عابدين

صورة المرفق العربى للوثيقة (١٣٧) حمراء

صورة الجواب المرسل فى ٢٠ الحجة ١٢٥٤ هـ /٦ مارس ١٨٣٩ م

الى عبد الله بن أحمد ال خليفة أمير البحرين :

« مضمـونه . وصلنا جوابكم المؤرخ فى عشرة الحجة ١٢٥٤"[١]" وبه تعرفونا انه صار بينكم وبين محمد أفندى مكالمة . وفهمتموه بما صار بينكم وبين سعود . وتركى وفيصل فقد صار عندنا معلوم وتذكروا لنا ، على انكم تـوافقـوا انتم،وتركى على ثلاثة الاف ريال ، والربع راجع اليكم . فالذى نعرفكم به . أن الدراهم إن كثرت أو قلت فلم لها عندنا حساب ، والان نحن لن نريد منكم زيادة عن الذى بينكم وبين تركى ، لان لم مرامنا نـأخذ منكم فلوس . خلاف الاصلاح وتمشية السبل والمساعدة على الاشغال ويكـون نحن وانتم حال واحد ، ومن قبال العجم والانجليز فهم لا يحطوا ايديهم على الامر الذى احنا فيه ، واما من قبال سعيد بن سلطان ، إمام مسكته ، فانه سابق صديق لسعادة أفندينا . ولى النعم . واذا بلغه اتفاقنا معكم ، فلا يمد يده ، وهذا الامور لا تحملوا همها ، هذا علينا والواصل اليكم محمد أفندى معاوننا ، لاجل يصير الاتفاق بينكم وبينه ، على ما ذكرناه ، ومـازال انكم مساعدين لنا . فى الاشغال . فهذا عهد الله والسلام » .

محمد خورشيد سر عسكر نجد

٢٠ذى الحجة ١٢٥٤ هـ / ٦ مارس ١٨٣٩ م

---

١) ١٠ ذى الحجة ١٢٥٤ هـ / ٢٤ فبراير ١٨٣٩ م .

ملحق (٢)

دار الوثائق القومية بالقاهرة　　　　محفظة رقم : ٢٦٧ عابدين

صورة المرفق العربى للوثيقة (١٣٧) حمراء

بسم الله الرحمن الرحيم

« الحمد لله وحده من عبد الله بن أحمد ال خليفة الى جناب الاخ الاكرم المكرم ، خورشيد باشا . سر عسكر نجد سلمه الله تعالى ، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . ومغفرته ومرضاته . وموجب الكتاب . السلام والسؤال عن حالك أحال الله عنا . وعنك كل سوء ومكروه ، وفى أبر ك الساعات وأشرف الاوقات كتابك الشريف وخطابك العذب المنيف . مع محب الجميع الاخ محمد . وصل وأسر الخاطر طيبك وصحة حالك وما ذكرت . صار لدى محبك معلوم وبعد فقد صار الصلح بيننا وبينكم . على يد محمد أفندى . كما ذكر جنابك بنيابته من طرف جنابك وعلى أن نحن نعادى من عاداكم ، ونوالى من والاكم . وأنتم كذلك . ونؤدى لجنابكم الزكاة . كما هو مذكور فى الورقة الذى كتبناها لجنابكم ولصلتكم معه . وأخذنا منه ورقة مقابلتها باسمك وورقة أخرى من جنابه ، على ربط الجواب بالعهد وصار حالنا معكم حال واحد ، ان شاء الله تعالى ، ما تشوفون منا، الا ما يسر خواطركم . بحول الله وقوته وأنت سالم والسلام .

عبد الله أل خليفة

حرر فى ٢٣ صفر ١٢٥٥ هـ / ٨ مايو ١٨٣٩ م

مصادر البحث

أولا : المصادر العربية

أ ـ وثائق منشورة :

- وثائق محافظ عابدين .
- وثائق محافظ بحر برا .
- دفاتر عابدين .

« منشورة ضمن المجلد الاول من وثائق شبه الجزيرة العربية فى عصر محمد على ١٢٣٤ - ١٢٦٥ هـ / ١٨١٩ ـ ١٨٤٠م » .
دار المتنبى للنشر والتوزيع ـ الدوحة ، قطر . ١٩٨٢ م

ب ـ المراجع :

ابراهيم ، عبد العزيز عبد الغنى :
علاقة ساحل عمان ببريطانيا دراسة وثائقية ، طبعه ثانية ، الرياض ، دارة الملك عبد العزيز ١٩٨٢ .

- ابن بشر ، عثمان بن عبد الله :
عنوان المجد فى تاريخ نجد ، الرياض ، مكتبة الرياض الحديثة ، د . ت . ٢ ج .

- ابو حاكمة : أحمد مصطفى :
تاريخ الكويت ، الجزء الاول ، القسم الثانى ، الكويت ، لجنة تاريخ الكويت ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م .
الجزء الثانى ـ القسم الاول ، الكويت ، لجنة تاريخ الكويت ، ١٣٩٣ هـ /١٩٧٣ م .

- أبو ياسين ، سمير محمد على :
العلاقات العمانية البريطانية ١٧٩٨ /١٨٥٦ م . البصرة ، مركز دراسات الخليج العربى ، ١٩٨١ م .

- أوزبران صالح :
الاتراك العثمانيون والبرتغاليون فى الخليج العربى ١٥٣٤ - ١٥٨١ م .
ترجمة : ناجى ، عبد الجبار ، البصرة ، مركز دراسات الخليج العربى ١٩٧٩ م .
- البنا ، على على :
من اللؤلؤ البراق الى النفط الاسود ، الفصل الرابع ، ضمن كتاب دولة البحرين دراسة فى تحديات البيئة والاستجابة البشرية ، القاهرة ١٩٧٥ م ، (ص١٩٥ - ٢٥١) .
- الجاسر ، حمد :
المعجم الجغرافى للبلاد العربية السعودية المنطقة الشرقية (البحرين قديما) ، القسم الاول ، الرياض ، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ، ط ١ ، ١٩٧٩ م .
- الخطيب ، مصطفى عقيل :
التنافس الدولى فى الخليج العربى ، بيروت ، المكتبة العضرية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨١ م .
- الريحانى ، أمين :
ملوك العرب ، بيروت ، مطابع صادر الريحانى ١٩٥١ م .
- سنان ، محمود بهجت :
البحرين درة الخليج العربى ، العراق ١٩٦٣ م.
- عبد الرحيم عبد الرحمن :
الدولة السعودية الاولى ١٧٤٥ - ١٨١٨ م ، ط ٤ ، القاهرة ، دار الكتاب الجامعى ، ١٩٨٢ .
- محمد علي وشبه الجزيرة العربية ١٨١٩ - ١٨٤٠ م . القاهرة ، دار الكتاب الجامعى ، ١٩٨١ .
- من وثائق شبه الجزيرة العربية فى عصر محمد على ١٨١٩ - ١٨٤٠ م ، الدوحة ، دار المتنبى للنشر والتوزيع ١٩٨٢ م .
- عبد السلام ، عادل :
هذه هى البحرين ، الفصل الثانى ، ضمن كتاب دولة البحرين دراسة فى تحديات البيئة والاستجابة البشرية ، القاهرة ١٩٧٥ م .

الفلكى ، يوسف :
قضية البحرين بين الماضى والحاضر ، د . ت
قاسم ، جمال زكريا :
رحمه بن جابر الجلاهمة حولية كلية الآداب جامعة عين شمس ١٩٦٤ م
ـ الخليج العربى دراسة لتاريخ الامارات العربية ١٨٤٠ ـ ١٩١٤ م . القاهرة ، جامعة عين شمس ١٩٦٦ م .
متولى ، محمد :
حوض الخليج العربى ، الجزء الاول ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٥ م .
مؤلف مجهول :
لمع الشهاب فى سيرة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، الرياض ، دارة الملك عبد العزيز .
النبهانى ، محمد بن خليفة :
التحفة النبهانية فى تاريخ الجزيرة العربية ، القاهرة ١٣٤٢ هـ .

ثانيا : المصادر الاجنبية

The Documents

A. Unpublished

Turkey — F.O., 781318, No. 23, 25.

B. Published

Bombay Government — Selections from Records, Vol. XXIV.

The References

1. Dickson, (H.R.P.) — Kuwait and her neighbours, London, 1956.
2. Kelly, (J.B.) — Britain and the Persian Gulf 1795-1880. Oxford 1968.
3. Rumaihi, Mohamed G., Bahrain — A study on Social and Political Change Since the First World War.
   Kuwait — University of Kuwait, 1978.
4. Lorimer, (J.G.) — Gazetteer of Persian Gulf, Oman and Central Arabia, (I) Historical Part IB. England, Westmead, Farnborough, Hans. Republished 1970.
5. Sadleir, George Forster — Diary of a Journey Across Arabia 1819, with a new Introduction, by F.M. Edwards, Cambridge, Oleander, 1977.

الخرائط في دولة قطر

الدكتور نبيل سيد امبابي
استاذ بقسم الجغرافية

مقدمة :

تتكون دولة قطر من شبه جزيرة قطر وعدد من الجزر أهمها مجموعة حوار وجزر حالول ، العالية ، السافلية ، البشيرية ، الأسحاط . وتقع شبه جزيرة قطر فلكيا بين خطى عرض ٢٤،٢٧° ، ١٠، ٢٦° شمالا ، وبين خطى طول ٤٥، ٥٠° ، ٤٠، ٥١° شرقا ، وبذلك يكون أقصى امتداد لها من الشمال الى الجنوب ١٩٠ كيلو مترا ، واقصى اتساع لها من الشرق الى الغرب ٨٥ كيلومترا . وتبلغ مساحتها حوالي ١٠,٦٠٠ كيلومترا مربعا . أماموقعها المحلى فهى تتوسط الساحل العربي للخليج العربي وذات شكل عام يشبه الكف المقلوب الذي تمثل رأس دخان طرف ابهامه . وهى تتصل بشبه الجزيرة العربية بواسطة رقبة ضيقة نسبيا لا يزيد اتساعها عن ٤٠ كيلو متر على طول الخط المستقيم الذي يصل الطرف الغربي لخور العديد وبين خليج سلوى .

يهدف هذا المقال الى تعريف الجغرافيين والجيولوجيين والمهندسين المدنيين والزراعيين وكل من لهم علاقة بالدراسات العلمية وبالتخطيط الاقتصادي والاجتماعي في دولة قطر بالخرائط المساحية (الخرائط الطبوغرافية ـ خرائط المدن والقرى) والصور الجوية المختلفة والتى تغطى الدولة . وسوف يتعرض المقال للجوانب الآتية :

١ ـ الصور الجوية .
٢ ـ الخرائط الطبوغرافية .
٣ ـ خرائط المدن والقرى .
٤ ـ الخرائط الجيولوجية .
٥ ـ الهيئات المسئولة عن انتاج وطباعة وتوزيع الخرائط والصور الجوية .
٦ ـ الأطالس .
٧ ـ الأسماء الجغرافية .

أولا : الصور الجوية :

قامت شركة هنتنج المحدودة للمساحة بانجلترا Hunting surveys Ltd باجراء عدة مسوحات جوية تغطى كل دولة قطر أو اجزاء منها وذلك منذ عام ١٩٥٢ ـ والهدف الرئيسى من هذه المسوحات الجوية هو عمل صور جوية رأسية غير ملونة (أبيض وأسود) يمكن رؤيتها رؤية مجسمة وذلك من أجل انشاء الخرائط الطبوغرافية أو لاستخدامها في مراجعة الطبعات الجديدة من الخرائط أو لعمل لوحات موزايك جوية لأجزاء مختلفة من دولة قطر .

والجدول التالي يوضح المسوحات الجوية التى تمت لكل شبه جزيرة قطر والجزر الشاطئية التابعة لها بالمقاييس وفي السنوات المدرجة بالجدول :

م	تاريخ المسح الجوى	مقياس الصور الجوية
١	١٩٦٣	١ : ٨٠,٠٠٠
٢	١٩٧١	١ : ٣٨,٠٠٠
٣	١٩٧٣	١ : ٣٨,٠٠٠
٤	١٩٧٧	١ : ٣٦,٠٠٠
٥	١٩٧٦ ـ ١٩٧٧	١ : ١٦,٠٠٠

وتعتبر دولة قطر من أوائل الدول في هذا المضمار ، حيث أن هذه السلسلة المتتالية من المسوحات الجوية لكل الدولة تتيح للدارسين والقائمين على مشروعات التنمية كثير من البيانات اللازمة لأغراضهم المختلفة بسبب امكانية الاستفادة المباشرة من صور هذه

المسوحات الجوية دون الحاجة الى تحويلها الى خرائط . ومن أمثلة ذلك ، أنه أمكن من الصور الجوية دراسة معدل حركة الكثبات الرملية في شبه جزيرة قطر في الفترة ١٩٦٣ - ١٩٧١ ، وفي الفترة ١٩٧١ - ١٩٧٧ . كما أمكن التعرف من الصور الجوية على العديد من الظاهرات المورفولوجية أو بعض سماتها أو التغيرات التى تطرأ عليها والتى يصعب استخراجها من الخرائط الطبوغرافية . كما يمكن تتبع نمو مدينة الدوحة والتغيرات التى طرأت على تخطيطها ومبانيها من دراسة الصور الجوية المتتالية في المسوحات السابقة الذكر .

ثانيا : الخرائط الطبوغرافية :

تغطى دولة قطر مجموعة متنوعة المقاييس من الخرائط الطبوغرافية ، وهى كما يلي :

١) **مقياس ١ : ٢٠٠,٠٠٠** : هو أصغر مقاييس الخرائط الطبوغرافية المتاحة ، ويغطى قطر في لوحة واحدة . تظهر خطوط الكنتور على هذه اللوحة بفاصل رأسى قدره ٢٠ مترا ، كما تظهر عليها خطوط الطول والعرض بفارق قدره ٣٠ دقيقة . ويخدم هذا المقياس العديد من الأغراض ، أهمها أنه مناسب كأساس طبوغرافي لانشاء العديد من الخرائط النوعية مثل التضاريس والمراكز السكنية والمناطق الزراعية ، ويصلح كخريطة للطرق العامة في قطر وكخريطة حائط .

٢) **مقياس ١ : ١٠٠,٠٠٠** : يغطى شبه جزيرة قطر والجزر الشاطئية في اربع لوحات (شكل ١) . تظهر عليها خطوط الطول والعرض بفارق قدره عشر دقائق ، توضح هذه اللوحات تفاصيل عديدة لا بأس بها للظاهرات الطبوغرافية المميزة لسطح قطر بحيث تصلح كأساس للملاحة البرية والدراسات الميدانية الاستكشافية ، وكأساس طبوغرافي للتخطيط والأغراض الادارية والخرائط النوعية .

٣) **مقياس** : ١ : ٥٠,٠٠٠ : يغطى شبه جزيرة قطر والجزر الشاطئية في ١٥ لوحة (شكل ٢) . تظهر عليها خطوط الكنتور بفاصل رأسي قدره متران ، كما تظهر خطوط الطول والعرض بفارق قدره خمس دقائق . والتفاصيل الطبوغرافية التى يتيحها هذا المقياس تجعله مناسبا لكل الأغراض خصوصا الدراسات المتعلقة بسطح قطر مثل الدراسات الجيمورفولوجية والجغرافية والجيولوجية . كما يخدم أيضا الأغراض المدنية المختلفة .

٤) **مقياس** : ١ : ٢٠,٠٠٠ : يغطى منطقة الدوحة فقط في أربع لوحات . تظهر عليها خطوط الكنتور بفاصل رأس قدره متران . يسمح هذا المقياس بالتعرف على الامتداد العمراني لمدينة الدوحة ، وكذلك على خطة المدينة وظهيرها . كما يصلح كأساس لعمل أي تخطيط عمراني للدوحة .

٥) **مقياس** : ١ : ١٠,٠٠٠ : هو أكبر المقاييس الطبوغرافية المتاحة في دولة قطر ، وهو يغطى شبه جزيرة قطر في ٢٧٩ لوحة يمكن تقسيمها الى ثلاث فئات على النحو التالي (شكل ٣) :

أ) ١٥٨ لوحة منشورة موضح عليها جميع الظاهرات الطبوغرافية .
ب) ١٨ لوحة غير منشورة ، وهى لوحات فوتوجرامترية أولية لم تكتمل جميع بياناتها بعد .
ج) ١٠٣ لوحة غير منشورة ، موضح عليها خطوط الكنتور فقط .

تظهر خطوط الكنتور على هذه اللوحات بفاصل رأسى قدره متران . وقد اعتمد في بياناتها التفصيلية على الصور الجوية التى أخذت في المسح الجوى لعامي ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ . كما تم تحديث بيانات المناطق الخاضعة لأنواع التنمية الاقتصادية المختلفة عن طريق مسح جوى لهذه الأجزاء فى عام ١٩٨٠ .

تفيد هذه المجموعة من الخرائط الطبوغرافية ذات المقياس الكبير نسبيا في الدراسات التفصيلية سواء تلك المتعلقة بالجوانب الطبيعية أو بالجوانب البشرية والاقتصادية .

ثالثا : خرائط المدن والقرى (شكل ٤) :

يغطى مناطق المدن والقرى في دولة قطر مجموعة من الخرائط الكبيرة المقياس ، وذلك لخدمة أغراض التنمية التى تتم في هذه المناطق ، والمقاييس المتاحة هى كالآتي :

١) **مقياس** : ١ : ٥,٠٠٠ : يغطى المناطق الحضرية الرئيسية في دولة قطر في ٦٨ لوحة ، وهي منطقة الدوحة (٥٠ لوحة) ، منطقة أم سعيد (١٦ لوحة) ومنطقة الخور (لوحتان) . تظهر خطوط الكنتور بفاصل رأسى قدره متر واحد على لوحات هذا المقياس ، فيما عدا قلب مدينة الدوحة الذي استبدلت فيه بنقط المناسيب . وقد تم تحديث لوحات منطقتى الدوحة وأم سعيد من مسح جوى لهاتين المنطقتين عام ١٩٨٠ .

٢) **مقياس** : ١ : ٢,٠٠٠ : يغطى المناطق الحضرية والقرى القطرية في ٦٦٦ لوحة تنقسم الى مجموعتين على النحو التالي :

أ) ٥٣٧ لوحة منشورة كاملة البيانات .
ب) ١٢٩ لوحة غير منشورة على هيئة لوحات فوتوجرامترية أولية غير كاملة البيانات .
هذه اللوحات موزعة على المناطق الحضرية والقرى القطرية على النحو التالي :

أ) الدوحة : ٢٩٦ لوحة منها ٨٩ لوحة فوتوجرامترية أولية غير منشورة ، ومنها أيضا سبع

لوحات تغطى الجزر الشاطئية .

ب) أم سعيد : ٥٣ لوحة منها ١٣ لوحة فوتوجرامترية أولية غير منشورة .

ج) الخور : ٤٧ لوحة منها أربع لوحات فوتوجرامترية أولية غير منشورة .

د) القرى : ١٤١ لوحة منها ٢٣ لوحة فوتوجرامترية أولية غير منشورة .

وتظهر خطوط الكنتور على هذه اللوحات بفارق رأسي قدره متر واحد فيما عدا قلب مدينة الدوحة الذي استبدلت فيه بنقط المناسيب . وقد تم تحديث بيانات لوحات المناطق الخاضعة للتنمية من صور المسح الجوي لعام ١٩٨٠ .

٣) **مقياس ١ : ١,٠٠٠** : يغطى المناطق الحضرية الرئيسية في ٦١٧ لوحة ، تنقسم جغرافيا على النحو التالي :

أ) الدوحة : ٤٤٧ لوحة .
ب) أم سعيد : ٨٩ لوحة .
ج) الوكره : ٧٣ لوحة .
د) الخور : ٨ لوحات .

وقد استخدمت الصور الجوية الخاصة بالمسح الجوي لعام ١٩٨٠ لانشاء طبعة جديدة من هذه اللوحات ، وتحديث التفاصيل على اللوحات التى تم طباعتها قب ذلك ولا تظهر خطوط كنتور على هذه اللوحات ، ولكن تم توقيع نقط المناسيب على طول الطرق الرئيسية والمناطق المفتوحة .

٤) **مقياس ١ : ٥٠٠** : هو أكبر مقياس في مجموعة خرائط المدن والقرى القطرية وقد تم انتاج ٢٣٧ لوحة فقط من هذا المقياس ، منها ١٠٤ لوحة لوسط مدينة الدوحة ، ١٣٣ لوحة لمناطق لآبار البترول في دخان . وتم تحديث تفاصيل لوحات الدوحة وعمل طبعة جديدة للوحات منطقة دخان من صور المسح الجوى العام ١٩٨٠ . وتظهر نقط المناسيب على هذه اللوحات على طول الطرق الرئيسية وفي المناطق المفتوحة فقط .

رابعا : الخرائط الجيولوجية :

تعتبر دولة قطر من الدول الجيدة في مجال التخريط الجيولوجي وقد مرت عملية انشاء الخرائط الجيولوجية لدولة قطر بعدة مراحل نوجزها فيما يلي :

١) أسفرت الدراسات الاستكشافية الأولية التي قامت بها شركات البترول في قطر عن انشاء عدد من الخرائط الجيولوجية لحقول البترول في منطقة دخان فقط .

٢) في عام ١٩٥٩ قامت شركة ستفنسن التابعة لشركة Le Grand Adsco Ltd بعمل خريطة جيولوجية ذات مقياس ١ : ١٠٠,٠٠٠ تقع في لوحتين فقط ضمن برنامج مسح الموارد المائية في دولة قطر . هذه الخريطة تغطى فقط الجزء الشمالي من شبه جزيرة قطر حتى طريق الدوحة دخان جنوبا .

٣) نشرت شركة بارسونز Barsons عام ١٩٦٢ خريطة جيولوجية أخرى أيضا كجزء من مسح للموارد المائية في دولة قطر .

٤) في عام ١٩٦٣ قامت المساحة الجيولوجية الامريكية بعمل خريطة جيولوجية لشبه الجزيرة العربية ، وذلك لحساب وزارة البترول والثروة المعدنية في المملكة العربية السعودية ، وتشمل الخريطة بطبيعة الحال شبه جزيرة قطر ، ولكن لا تظهر على الخريطة الا الوحدات الصخرية الرئيسية فقط .

٥) في عام ٦٩/ ١٩٧٠ تم عمل أول مسح جيولوجي تفصيلي شامل لكل دولة قطر لحساب وزارة البترول بواسطة كافلييه Cavelier من مكتب الأبحاث الجيولوجية والمعدنية الفرنسية في باريس ـ فرنسا . وقد أسفر هذا المسح الشامل عن مراجعة للتتابع الطباقي لقطر وربطه بجيولوجية المملكة العربية السعودية ، وانشاء خريطة جيولوجية ذات مقياسين وهما ١ : ١٠٠,٠٠٠ ، ١ : ٢٠٠,٠٠٠ مصحوبة بتقرير شامل عن جيولوجية قطر .

٦) في عام ١٩٨٠ تم عمل طبعة جديدة لخريطة قطر الجيولوجية وذلك بمقياسين وهما ١ : ١٠٠,٠٠٠ في أربع لوحات ، ١ : ٢٠٠,٠٠٠ في لوحة واحدة بواسطة شركة Seltrust Engineering Ltd في لندن لحساب المركز الفني للتنمية الصناعية .

وقد أرفق بها تقرير شامل عن جيولوجية قطر ، واتخذت شركة Seltrust الخرائط الطبوغرافية ذات المقاييس السابقة الذكر طبعة ١٩٨٠ كأساس لعمل هذه الخرائط الجيولوجية .

خامسا : الهيئات المسئولة عن انتاج وطباعة الخرائط والصور الجوية :

يعتبر قسم المساحة ـ ادارة الخدمات الهندسية بوزارة الاشغال العامة بدولة قطر هي الهيئة

المسئولة عن انتاج وطباعة جميع الصور الجوية والخرائط الطبوغرافية وخرائط المدن والقرى . ويقوم هذا القسم بهذه العملية بالتعاون الفني مع شركة Hunting Surveys Ltd بانجلترا . وجميع الخرائط السابقة الذكر متاحة على هيئة لوحات شفافة يمكن بواسطتها طباعة نسخ من الورق عن طريق تصويرها .

أما خريطة قطر الجيولوجية طبعة ١٩٨٠ ، يعتبر المركز الفني للتنمية الصناعية هو الهيئة المسئولة عن طباعتها وتوزيعها .

سادسا : الأطالس :

هناك مشروعان في دولة قطر في هذا المجال هما :

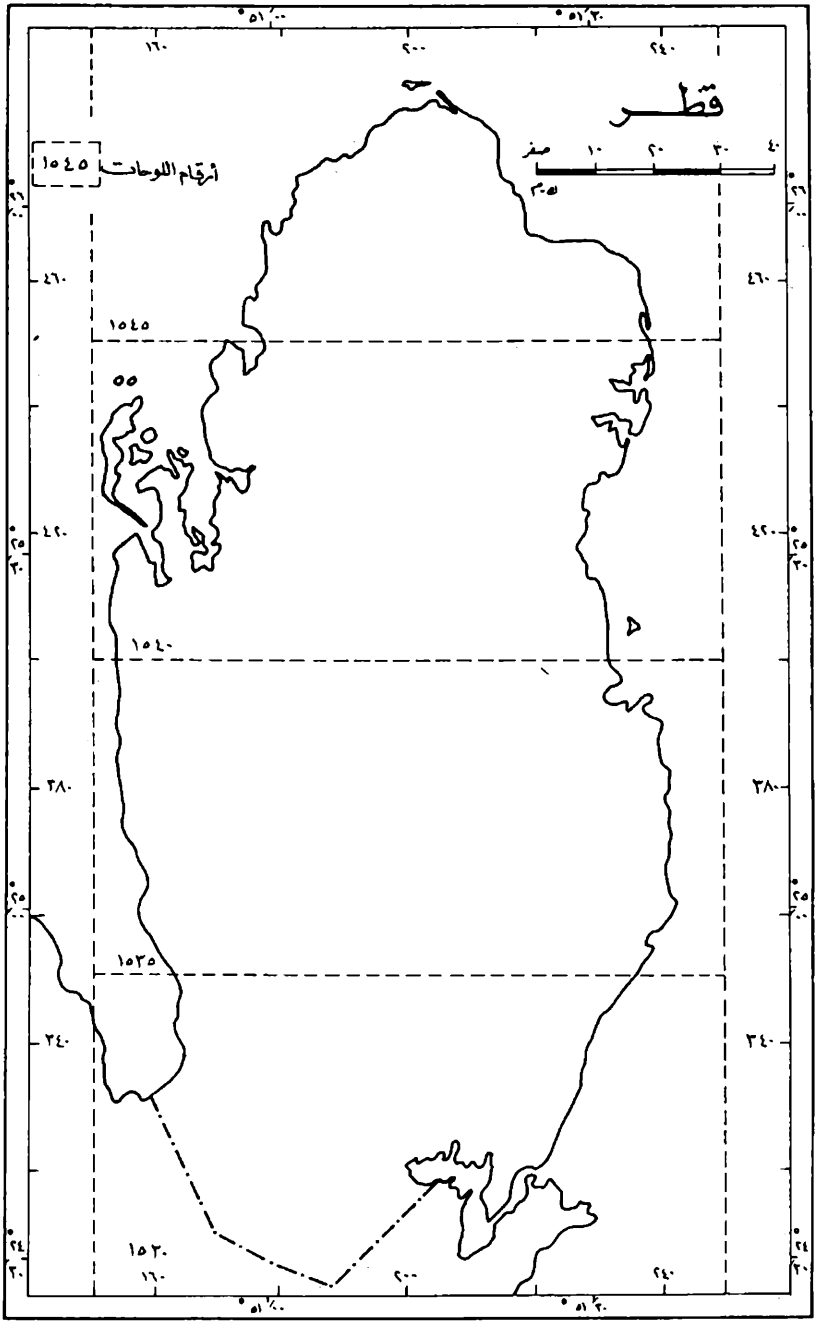
١) **المشروع الأول** : يهدف إلى انشاء مجموعة من الأطالس لخدمة التعليم العام فى دولة قطر وذلك للمراحل الابتدائية والاعدادية والثانوية كما يهدف هذا المشروع الى انشاء اطلس قومى لدولة قطر يوضح جميع الجوانب الطبيعية والبشرية والاقتصادية للدولة بحيث يكون مرجعا أساسيا لكل المهتمين بهذه الجوانب . وهناك لجنة وطنية تتولى تنفيذ هذه الأطالس .

٢) **المشروع الثاني** : يهدف الى انشاء اطلس للوطن العربي . ويتبع هذا لمشروع اتحاد الجامعات العربية بجامعة الدول العربية ، وتشترك فيه دولة قطر بصفتها دولة عربية وعضوا في جامعة الدول العربية . ويشرف على تنفيذ هذا الأطلس « مؤسسة أطلس الوطن العربي » ومقرها مدينة بغداد بالعراق . وهناك لجنة وطنية قطرية تتولى تنفيذ الخرائط والأشكال الخاصة بدولة قطر متعاونة في ذلك مع اللجان الوطنية لمختلف الدول العربية ومع مؤسسة الأطلس .

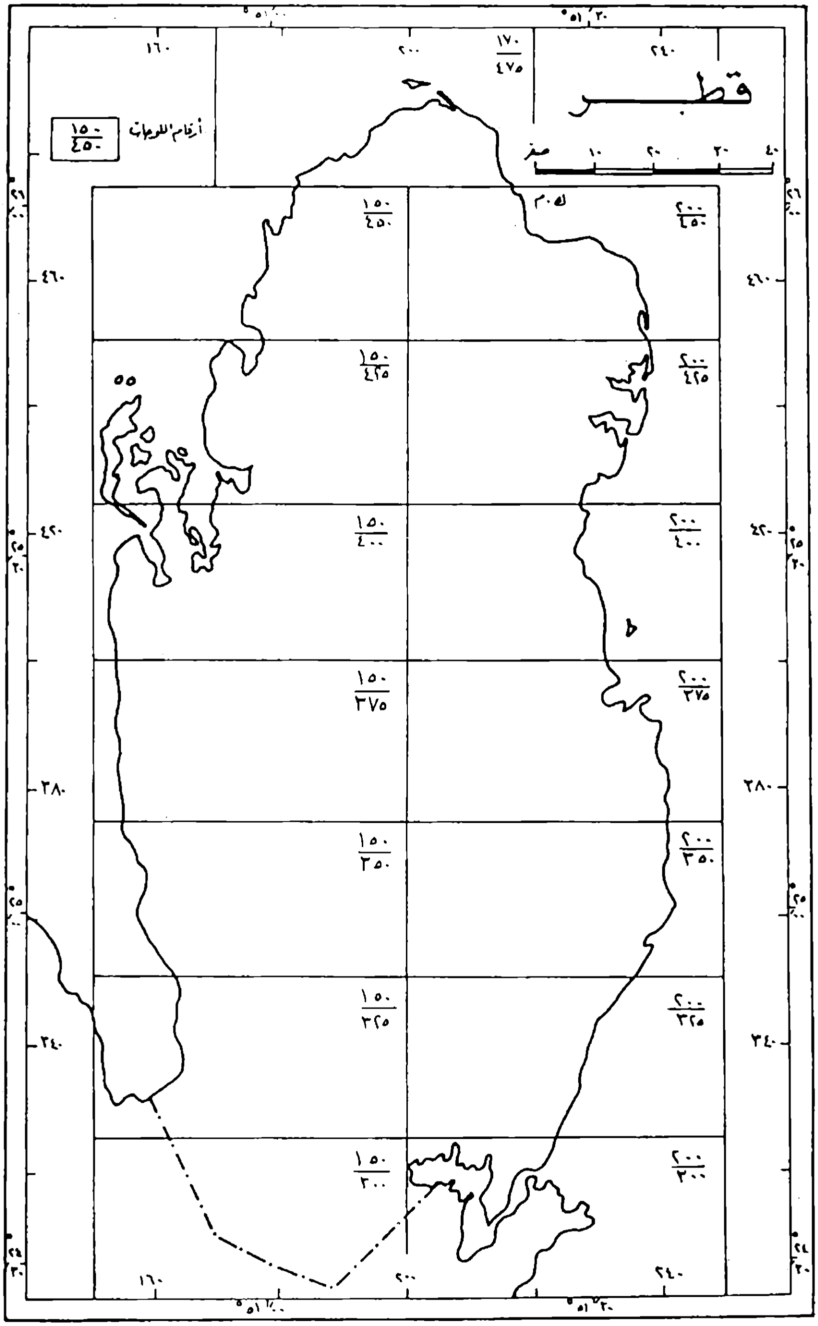
وقد بدأ تنفيذ المشروعان في أكتوبر ١٩٨١ .

سابعا : الأسماء الجغرافية :

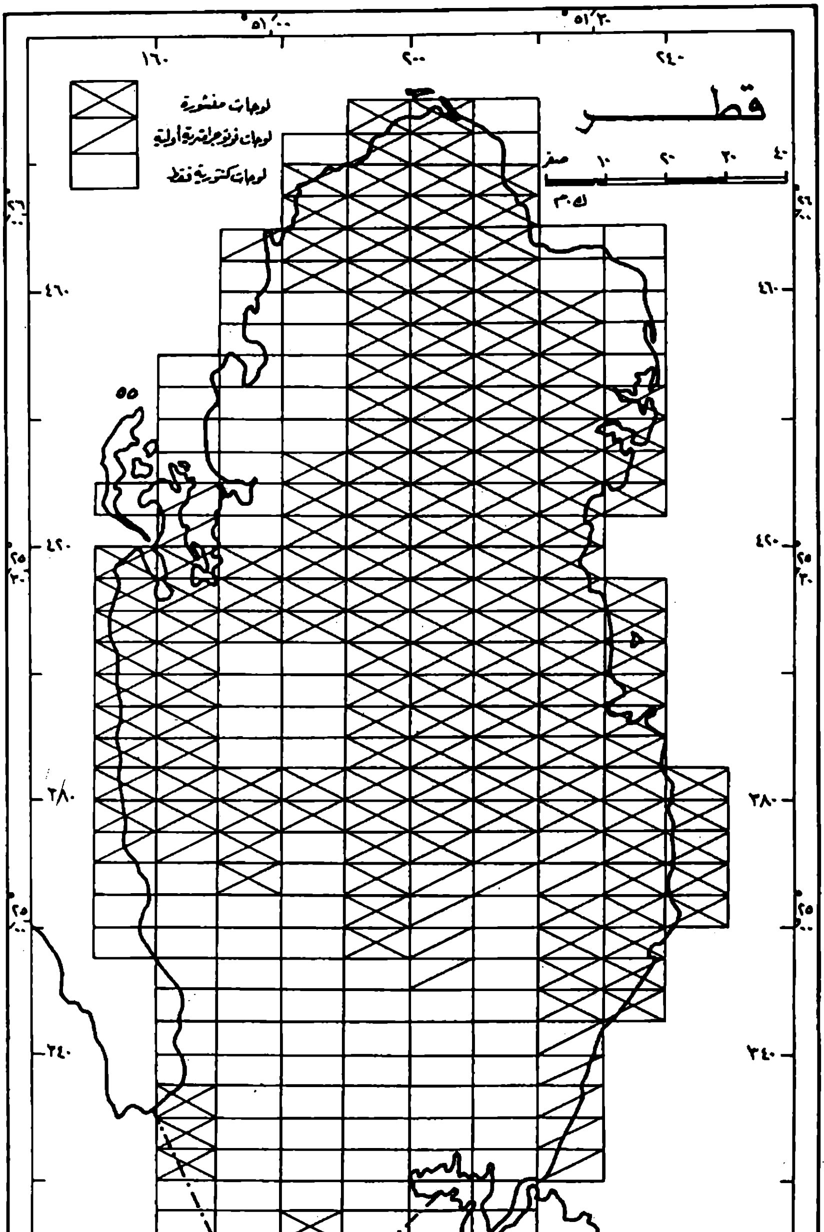
في عام ١٩٧٨/١٩٧٧ تم حصر اسماء الأماكن في دولة قطر وترجمتها الى اللغة الانجليزية ، واستخدم في هذه الترجمة نظام بيروت المعدل لعام ١٩٧٢ والذي تبنته هيئة الأمم المتحدة لتطبيقة في الدول العربية ، ومرفق به دليل لقراءة الأسماء المترجمة . وتظهر أسماء الأماكن والعناوين وبيانات المفتاح باللغتين العربية والانجليزية على لوحات جميع أنواع الخرائط السابقة الذكر .



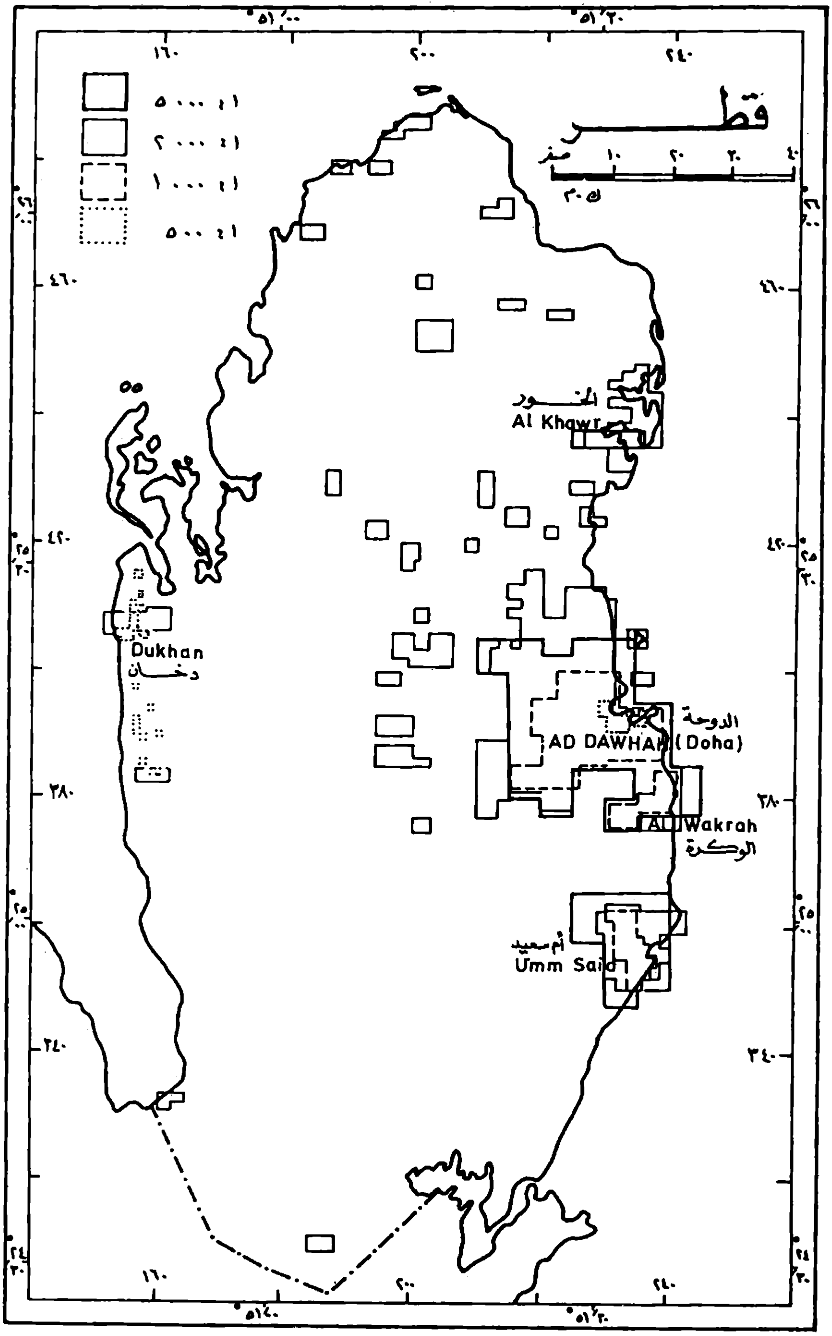
شكل (١) فهرس الخرائط الطبوغرافية مقياس ١ : ١٠٠٬٠٠٠



شكل(٢) فهرس الخرائط الطبوغرافية مقياس ١ : ٥٠،٠٠٠



شكل (٢) فهرس الخرائط الطبوغرافية مقياس ١ : ١٠ر٠٠٠



شكل (٤) فهرس خرائط المدن والقرى

تعاطي المشروبات الروحية واتجاهاته
لدى عينة من الشباب

الدكتورة جهينة سلطان سيف العيسى
مدرسة بقسم الاجتماع

مقدمـــة :

لا شك فى أن محاولة فهم لماذا يقدم بعض الناس على تعاطى المشروبات الروحية بشكل يسبب لهم كأفراد ولغيرهم بعض المشكلات هو محور إهتمام كثير من العلماء فى مختلف التخصصات والمجالات . وفى الوقت الذى يزداد فيه عدد المهتمين بهذا الموضوع إلا أن أسباب الأدمان مازالت مجهولة (Kella,1972) . وقد رأى بعض العلماء أن الأسباب هى خليط وتداخل بين عوامل قضائية وسيكولوجية واجتماعية بالنسبة للفرد وعلاقته ببيئته الاجتماعية . مما أدى إلى تحديد ثلاثة أطر منهجية لدراسة ظاهرة الأدمان هى :

١ - الأطار القضائى .
٢ - الأطار السيكولوجى .
٣ - الأطار الاجتماعى .

وقدوجهت عناية أقل إلى الأطار الاجتماعى بالمقارنة بالأطارين القضائى والسيكولوجى . ولكن البحوث المعاصرة التى ركزت على السلوك العادى فى تعاطى المشروبات الروحية ،

ساهمت فى إثراء الحصيلة المعرفية التى بينت أن أصول الادمان لا يمكن أن ترجع إلى الفرد والجانب الفسيولوجى له فقط . وإنما هناك عوامل إجتماعية وثقافية ساهمت فى فهم وتحليل ظاهرة تعاطى أو عدم تعاطى المشروبات الروحية ؛ فالدراسات ذات الاطار الاجتماعى ركزت على المعنى الاجتماعى ووظيفة المشروبات الروحية والتعاطى والادمان ، وأوضحت كيف أن أنماطا مختلفة من استخدام الكحول ظهرت فى المجتمعات المختلفة وتبرز تلك الدراسات إهتمام علماء الاجتماع بتعريف دور ووظيفة الكحول فى المجتمع بالاضافة إلى مجموعة القواعد الاجتماعية التى تحكم السلوك أثناء الشرب . وكان تركيز تلك الدراسات منصباً على عملية التنشئة الاجتماعية فيما يتعلق بأنماط الشرب وبناء المعايير الاجتماعية وحول المشكلات الناجمة عن الشرب . وبصفة عامة كان التركيز منصباً على الشباب بصفة خاصة وكيفية انتقال هذا السلوك بين الجماعات المختلفة . فمن الدراسات الرائدة فى انتقال سلوك الشرب بين الأجيال تلك التى قام بها جويس اوكونور Joyce O,connor والتى ركز فيها على العلاقات الأسرية وأنماط سلوك الشرب بين الأبوين والقواعد التى يضعها الأبوان بالنسبة للشرب بين أطفالهما ، والتى توصل فيها إلى أن الأبوين يلعبان دوراً كبيراً فى نقل سلوك الشرب لأطفالهما .

ويمكن أن نحكم على عمق مشكلة الأدمان من أن استهلاك الكحول يعتبر عاملا ، ليس فى ارتفاع معدل الأمراض الفسيولوجية والعقلية فحسب ، وإنما أيضا فى ارتفاع معدل الأمراض الاجتماعية كالطلاق والانفصال وعدم التوافق الأسرى وعدم التوافق فى العمل وحوادث الطرق والعنف والقتل والانتحار ، وكذلك فى فقدان الفرد لوظيفته أو عمله ، وبمعنى آخر فهو يتمثل فى كل أنواع الضرر الذى يلحق بالفرد أو غيره من خلال الفرد ذاته .

ومن ثم فان ما ينتج عن الكحول من مشكلات وأضرار يحتم بالضرورة دراسته من خلال منهج متعدد الاتجاهات . وكما عرفه بيتمان Pittman «الكحول مشكلة ذات جوانب متعددة تتطلب جهود ومساهمات مختلف الباحثين فى العلوم البيولوجية والطبيعية والنفسية والاجتماعية » وقد وسع كاتانزارو Catanzaro هذا المفهوم حين قال : « أن على مختلف المتخصصين فى المجالات المختلفة المساهمة فى دراسة هذه المشكلة بما فيهم الأطباء والأخصائيين الاجتماعيين والمرضين ورجال الدين والمرشدين والقضاة والمعلمين وعلماء الاجتماع وغيرهم » .

ويبدو من قائمة كاتانزارو Catanzaro أن علماء الاجتماع يأتون فى آخر القائمة ، ولعل فى هذا دلالة معينة ، إذ أنه إلى وقت قريب جداً لم يشر أحد إلى الدور المهم الذى يلعبه علماء الاجتماع فى دراسة وتحليل مشكلة الكحول ، أى معالجة المشكلة من جوانبها الاجتماعية . لذلك فان هذه الدراسة ستعرض إلى الجوانب الاجتماعية للمشكلة دون غيرها من الجوانب . ومن ثم لن تتعرض إلى الجانب الدينى لأنها قضية مسلم بها فالاسلام يحرم الخمر باشكاله وأنواعه ودرجاته . ومع ذلك يظهر التعاطى فى المجتمعات الاسلامية ، كذلك لن تتعرض إلى الجانب النفسى فهو مجال له علماؤه وأخصائيوه وخاصة فيما يتعلق بمجالات الأمراض العقلية والصحة النفسية .

وقد بينت الدراسات المختلفة التى قام بها علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية إختلاف الممارسات الثقافية تجاه تعاطى الكحول والمشروبات الروحية والتى تتراوح « بين الانغماس الشديد فيه إلى رفضه كلية » كما ذكر ماندلبوم Mandelbaum (١٩٦٥) . فشعب كوفيار Kofyar فى شمال نيجيريا مثلا يصنعون ويشربون ويتكلمون ويفكرون فى البيرة فقط وأن علاقة الفرد بالآلهة تتم عن هذا الطريق . وعلى العكس منهم يكون شعب الهوبى وبعض الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية الذين يمقتون ويشمئزون من الكحول بدرجة عالية أدت إلى اختفائه كلية من مجتمعاتهم (بارسونز ١٩٣٩) . إلا أن التصور الرئيسى فى تلك الدراسات الانثروبولوجية المبكرة تمثل فى تركيزها على الممارسات الجماعية للشرب وإغفالها إغفالا مطلقا الممارسات الفردية اليومية له . ومع ذلك فان هناك إزديادا بارزا فى التراث الأدبى الانثروبولوجى الذى يتناول العلاقة بين الشرب والجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية . فمثلا أشار هيث فى دراسة عن أنماط الشرب لشعب كامبا ببوليفيا باسهاب إلى أنواع الكحول الذى يتم تعاطيه وثمن الكحول وكيفية انتاجه وتقاليده والمناسبات التى يتعاطى فيه ، وعددها والظروف التى يتم فيها الشرب ، والمكان الذى يجتمعون فيه للشرب ، وبين ان الشرب هو حدث اجتماعى يتم فى جو اجتماعى معين ، تحت ظروف معينة . مما جعله يتعرض إلى اتجاهات الأفراد فى كامبا نحو الشرب وما ينتج عن حالة السكر من آثار مرضية وهلوسة غير معروفة بين أولئك الأفراد (Heath, 1958) .

بينما يلعب الكحول دوراً طقوسياً معيناً فى بعض الديانات كالمسيحية واليهودية مما يمثل رمزاً بين موقف اجتماعى وآخر كما أثبت هونيجمان (Honigmann, 1963) .

الأدمان وكيفية تعريفه :

لقد دار جدل طويل حول تعريف مدمن الكحول . وتحديد المعايير التى على ضوئها يمكن أن يطلق كلمة مدن على الشخص الذى يتعطى الكحول . ولكن قبل التعرض إلى تحديد من هو المدمن أو ما هو الأدمان تجدر الاشارة إلى بعض المشكلات المرتبطة باستهلاك الكحول . وقد ذكر تقرير أمريكى أن الكحول يعتبر مصدراً لكثير من الحالات الباثولوجية منها الخلل العقلى والأمراض الباطنية المتعلقة بسوء الهضم وتليف الكبد والانيميا وأمراض القلب والأمراض العصبية وخاصة تلك المتعلقة بالجهاز العصبى .

بالاضافة إلى ذلك فان الكحول هو مصدر لبعض المشكلات الاجتماعية والقانونية فقد ذكر تقرير لوزارة الداخلية البريطانية أن هناك مائة ألف حالة ألقى القبض عليها بتهمة تعاطى الكحول فى انجلترا وويلز (Home Office,1937) . وقد ذكر أدواردر (Edward, 1971) أن ٦٨ ٪ من المسجونين الذين قام بدراستهم اعترفوا بأنهم كانوا يتعاطون الكحول قبل ارتكاب الجريمة التى سجنوا من أجلها .

وأيضا بالاضافة إلى إرتباط تعاطى الكحول بالجوانب الباثولوجية والاجتماعية والقانونية فانه يعتبر عاملا أساسيا فى ازدياد المشكلات العاطفية والاقتصادية والمهنية والأسرية للفرد ، ومن ثم يستخدم الكحول أو الادمان عليه فى وصف تلك الحالات' . ومن هنا نستطيع أن نتعرف على ماهية الادمان على الكحول ، فالأفراد الذين يعتبرون كحوليين Alcoholics هم المصابون بمرض يشخص طبياً ويحتاج إلى علاج معين . والكحولى هو الشخص المدمن على الكحول والذى لا يستطيع أن يتوقف عن تعاطيه .

ولا يختلف هذا التصنيف عن بعض التصنيفات التى ظهرت فى الدراسات الأكاديمية المتخصصة ، لأن بعضها أعتمد على الرؤية والخبرة الاكلينكية والآخر على تصورات مجردة مستمدة من دراسات حالة تاريخية (Jellinek, 1946) .

فالمهم هنا ليس مفهوم الكحول وتعريف المدمن أو أنماط استهلاك الكحول والمشكلات المرتبطة به ، ولكن ما يهمنا فى هذا الصدد هو فهم ما تعنيه كل هذه الأمور لأفراد معينين فى مواقف معينة . وهذا الأسلوب هو ما نحتاج إليه فى دارسة هذه المشكلة فى هذا المجتمع .

الدراسات السوسيولوجية المتعلقة بالشرب والكحول :

مما سبق ، فقد تبين أنه حيثما يوجد الكحول توجد القواعد الاجتماعية والقوانين المتعلقة باستخدامه . ففى المجتمع الواحد تتكون اتجاهات نحو الكحول تتراوح بين أولئك الذين يعتبرونه أمراً ضرورياً وأولئك الذين يعتبرونه ضاراً وهداماً ، وأيضا تتراوح المجتمعات فيما بينها بالنسبة لاباحة الكحول فالمجتمعات الاسلامية عربية أو غير عربية لا تبيح تعاطى الخمر وتعاقب الشخص الذى يتعاطاه ، فى حين أن المجتمعات المسيحية أو اليهودية تبيحه ويكون جزءا من تراثها الثقافى ، لـه طقوسـه وقواعـده التى تحكمه ، مما أدى إلى ارتفاع معـدل الدراسات التى تتناول العلاقة بين الفرد الذى يتعـاطى الكحول والمشكـلات الاجتماعيـة الناجمة عنه وخاصة بين علماء الاجتماع والانثروبولوجيا .

وقد تعرضت الدراسات السوسيولوجية إلى مشكلة إدمان الكحول وقضيـة تعريفـه من اتجاهات ووجهات نظر ومناهج مختلفة . مما أدى إلى أن تنقسم الدراسات السوسيولوجية فى هذا المجال إلى ثلاثة أنواع رئيسية : الدراسات المجتمعيـة الثقافيـة ، دراسات المسببـات الباثولوجية ، والدراسات الاثنوجرافية . فالمناهج الثلاثة اهتمت بالطريقة التى يستخدم فيها الكحول والاستجابة له ولكنها اختلفت فى المنهج ومحور القضية . وسنتعرض إلى كل منها باختصار :

- الدراسات المجتمعية الثقافية :

ركزت هذه الدراسات على الاجابة عن أسئلة عريضـة تدور حـول مكانـة الكحول فى المجتمع وعلاقته بثقافة المجتمع أو باقى الثقافات . ومن أهم تلك الدراسات تلك التى قام بها هورتون Horton وفيلد Field وبيلز Bales على سبيل المثال (Roebuck & Kessler, 1972) .

فقد فحص هورتون ملفات المسح الثقافى - المقارن فى معهد العلاقات الانسانية بجامعة ييل واستخلص معلومات عن سبع وسبعين مجتمعا مختلفا . ثم كون مقياسا لقياس سلوك الشرب يعتمد أساسا على درجة عدم الاعتدال فى الشرب التى يبلغها الـذكور الـراشدين وربطها بمختلف مؤشرات القلق على الموارد الغذائيـة Subsistence Anxiety فكلما كانت

أساليب جمع الغذاء فى المجتمع بدائية كلما ازداد خطر نقص الغذاء ، وكلما تعذرت سبل العيش . فهذه الظروف من وجهة نظر هورتون ترفع من معدل القلق لدى الفرد مما يؤدى بدوره إلى أن يزداد معدل الشرب فى هذه المجتمعات ، مما أدى به أن يصل إلى نتيجة عامة مؤداها أن الوظيفة الأساسية للكحول هى تخفيض معدل القلق فى المجتمع المعنى (Horton, 1943) .

ثم قام فيلد Field بعد عشرين عاما باختبار نظرية هورتون ، واستعان ببيانات من ست وخمسين قبيلة من تلك التى درسها هورتون ووضع مقياسا جديداً لقياس سلوك الشرب والذى كان يقيس درجة الشرب فى فترات شرب معينة . ولم يجد علاقة بين مستوى الخوف من السحرة والأشباح ودرجة الشرب ، وأكد نتائج هورتون فى أن المجتمعات التى تستخدم الأساليب البدائية فى الصيد والجمع يزداد فيها معدل المدمنين على الشرب من المجتمعات التى تعتمد على الزراعة فى اقتصادياتها ولكنه يرى أن السبب فى ذلك يعود إلى التنظيم الاجتماعى أكثر من أنه يعود إلى القلق على الموارد الغذائية (Field, 1962) .

وأشارت بعض الدراسات إلى أن هناك إختلافا بين المجتمعات وثقافتها فى قدرتها أو نظرتها إلى الكحول تتراوح ما بين ثقافة تمنع الكحول منعا كليا وأخرى فيها صراع ما بين منعه ورفضه والسماح به بالاضافة إلى نمط ثالث يتساهل حيال هذه القضية . فى الوقت الذى ظهرت فيه دراسات من نوع لأخر تصنف وظائف الكحول مثل ما قام به بيلز (Bales,1959) . كذلك أهتم بعض الباحثون بالاجابة عمن يتعاطى الكحول ومتى وماذا يتعاطى ولماذا يتعاطاه . محاولين فى ذلك ربط الاجابات بمؤشرات اجتماعية كالسن والديانة والمهنة والمكانة الاجتماعية .

فكل هذه الدراسات ربطت بين الشرب والمجتمع والثقافة ولكن اختلفت فى محور الاهتمام والمنهج المتبع فى الدراسة .

- **دراسة المسببات الباثولوجية :**

وتركز هذه الدراسات على معرفة الأسباب الكامنة وراء استخدام الكحول بصورة تعبر ضارة بالأفراد . وبمعنى آخر ما هى الأسباب الاجتماعية وراء استخدام الكحول الذى يسبب

أمراضا للأفراد . وقد ظهر نوعان من الدراسات المتعلقة بالمسببات الباثولوجية احدهما : الوبائية ، والثانى:دراسات الحالة . فالدراسات الوبائية اعتمدت على تصنيف قطاعات من أفراد المجتمع بالنسبة للمشكلات المرتبطة بتعاطى الكحول ، ثم تحليلها وتفسيرها من خلال بعض الابعاد الاجتماعية . فمن أشهر الدراسات الوبائية تلك التى قام بها أدواردز وزملاؤه على مشكلات الشرب فى ضاحية من ضواحى لندن (Edwards, 1972) ولكن المشكلة الرئيسية أمام الدراسات الوبائية من وجهة نظر سوسيولوجية بحتة هى أنه الأسئلة التعريفية الأساسية يجب الأجابة عليها قبل بدء الدراسة . فمشكلات الدرجات مثلا فى دراسة أدواردز اعتمدت أساسا على ما يعتقده الباحث بأنه مشكلة ناجمة عن الكحول وفى حالة معينة بالاضافة إلى تحديده أو رؤيته للأمر كأنه موجود من عدمه . ومشكلة أخرى تواجه الدراسات الوبائية هى عدم وجود البعد الزمنى الذى يجعلها عرضه للجدل فيما يتعلق بالأسباب . مما أدى بصورة عامة إلى عدم الاجابة على أن هؤلاء الأفراد المعنيين بالنسبة للذين يشربون الكحول بصفة عامة أن الكحول يسبب لهم مشكلات دون غيرهم . لأنه لم تجمع بيانات عن كيفية تعاطى أولئك الأفراد للكحول بصورة تؤدى إلى ظهور مشكلات .

الدراسات الاثنوجرافية :

وقد عنيت هذه الدراسات المتعلقة بالكحول وتناوله فى أماكن معينة للشرب ، وعلى جماعات معينة من الشاربين أو المدمنين وعلى بعض المؤسسات التى تساعد أولئك الأفراد . ومع أن معظم الأفراد فى معظم المجتمعات يتعاطون الكحول بشكل أو بآخر بانتظام أو عدم انتظام فان الدراسات التى بحثت فى الموقف أو الحالة الحقيقة لمكان الشرب قليلة . فقد قام كلينارد بمسح للدراسات السوسيولوجية وتبين له أن عدد الدراسات التى تتعلق بمكان الشرب فى المجتمع المعاصر قليلة جداً (Clinard, 1962) .

فالدراسات الاثنوجرافية كان اهتمامها مزدوجا ، اذ بجانب اهتمامها بالابعادالاجتماعية غير المرتبطة بمواقف الشرب والظروف التى تنشأ فى حياة الأفراد اليومية والتى تجعلهم من الأفراد الذين يسببون مشكلات ، فقد اهتمت بالمثل بطرق العلاج اللازمة للمدمنين والمواقف المختلفة التى يمكن أن تقدم فيها مساعدات لمثل هؤلاء الأفراد ، ومن ثم فقد دخل فى نطاق هذه الدراسات الاثنوجرافية الطبيب النفسى والطبيب الباطنى والاخصائى الاجتماعى

ورجل الشرطة وكذلك النادل والشخص الذى يتعاطى الكحول وأسرته واصدقائه أيضا . وليس بالأمر الغريب أن تكون الدراسات الاجتماعية فى هذا المجال محددة جداً .

وعلى ذلك فان القضية الأساسية بالنسبة لعالم الاجتماع عند دراسته لمشكلة الكحول تتركز فى ايجاد العلاقة بين الكحول وانماط الشرب والمشكلات المرتبطة به . ومن ثم فان محور أية دراسة اجتماعية هو تعريف المشكلة وايجاد تأثيرها على الأفراد سواء المتخصصين أو العاديين ونظرة كل منهما إلى هذه المشكلة وانماط الشرب وعلاجه . ومن ثم فان عالم الاجتماع لا يجيب على أسئلة مثل ما هو الكحول ؟ ولكنه يركز على أسئلة أخرى مرتبطة به مثل كيف ينظر بعض الأفراد إلى الكحول ؟ وكيف يعرف الأفراد أنفسهم بأنهم يشربون أو يدمنون الكحول أو كيف يعرفهم أفراد آخرين . أى من هو الشخص الذى يشرب أو يدمن من وجهة نظره هو ومن وجهة نظر باقى أفراد المجتمع .

وقد ترتب على ذلك ظهور ثلاثة مناهج مختلفة فى دراسة الكحول والشرب وتعريفه ، تتعلق بالبعد الاجتماعى الثقافى والتعرف على دور ووظائف الكحول فى المجتمع . فالنظرة السوسيولوجية ركزت على الجوانب الاجتماعية المترتبة على التعاطى وأثرها على العلاقات الاجتماعية والأدوار المختلفة التى يقوم بها الفرد .

وهذه الدراسة هى محاولة أولية فى هذا الاتجاه أى التعرف على البعد الاجتماعى الثقافى لهذه الظاهرة من وجهة نظر الأفراد أنفسهم .

المنهج والأداة :

استخدم فى هذه الدراسة استبيان استعير من استبيان استخدمه نبيل ناصر وزملائه عن المخدرات وهو بدوره استعير من استبيان ايلز Eells عن استخدام المارجوانا . ويتضمن الاستبيان قسمين . القسم الأول يهدف إلى قياس معدل استخدام الكحول والظروف التى أدت إلى استخدامه واتجاهات المبحوث نحوها مستقبلا . أما القسم الثانى فيدور حول نظرة المبحوث للكحول ودرجة تقييمه لهذه الظاهرة . حتى نستطيع أن نتعرف على علاقة هذه الظاهرة بالبعد الاجتماعى الثقافى .

وقد طبق الاستبيان على ٤٥ حالة من الأفراد الذين أقروا بأنهم أما قد تعاطوا الكحول

أو مازالوا يتعاطونه ، وحيث أن تعاطى الكحول فى هذا المجتمع من الممنوعات التى يعاقب عليها القانون فان مفردات العينة تم اختيارهم عن طريق الاتصال الشخصى الذى قام به اثنان من الباحثين المساعدين ، ومن ثم فان عينة الدراسة هى عينة لا تنطبق عليها شروط إختيار ومواصفات العينات للصعوبات آنفة الذكر .

وقد تم تحليل البيانات فى مركز الحاسب الآلى بجامعة قطر

خصائص العينة :

طبق الاستبيان على ٤٥ شخص قطرى وجميعهم من الذكور القطريين الذين تتراوح أعمارهم بين ١٥ - ٣٥ سنة . وبلغ متوسط أعمار العينة ٢٣,٥٥ سنة . ويبين جدول رقم (١) توزيع العينة حسب الفئة العمرية .

جدول رقم (١)
توزيع أعمار العينة

الفئة العمرية	العدد	النسبة المئوية
١٥ - ١٩	١	٢,٢٢
٢٠ - ٢٤	١٦	٣٥,٥٥
٢٥ - ٢٩	٢٣	٥١,١١
٣٠ فأكثر	٥	١١,١١
المجموع	٤٥	١٠٠

وفيما يتعلق بالحالة الاجتماعية فان عدد المتزوجين من الحالات بلغ (٢١) حالة و (٢٤) حالة من فئة العزاب بنسبة ٤٦,٦٥ ٪ و ٥٣,٣٣ ٪ على التوالى . وترتفع نسبة المتزوجون فى الفئة العمرية ٢٥ - ٢٩ سنة وتنخفض فى الفئتين ٢٠ - ٢٤ و ٣٠ فأكثر ، ويبين ذلك جدول رقم (٢) . فى الوقت الذى ترتفع فيه نسبة العزاب لتصل إلى

٢٦,٦٦ ٪ فى الفئة العمرية الثانية ٢٠ - ٢٤ وأيضا فى الفئة العمرية ٢٥ - ٢٩ لتصل إلى ٢٤,٢٢ ٪ ولا يوجد أى من المتزوجين فى الفئة العمرية الأولى ولا أى من العزاب فى الفئة العمرية الرابعة ، والذى ستظهر اثاره فى تحليل النتائج وتفسيرها .

جدول رقم (٢)

الحالة الاجتماعية للعينة حسب الفئات العمرية

الحالة الاجتماعية / الفئة العمرية	متزوج		أعـزب		المجموع الكلى
	ك	٪	ك	٪	
١٥ - ١٩	-	-	١	٢,٢٢	١
٢٠ - ٢٤	٤	٨,٨٨	١٢	٢٦,٦٦	١٦
٢٥ - ٢٩	١٢	٢٦,٦٦	١١	٢٤,٢٢	٢٣
٣٠ فأكثر	٥	١١,١١	-	-	٥
المجموع	٢١	٤٦,٦٥	٢٤	٥٣,٣٣	٤٥

ويبلغ متوسط أعمار المتزوجين ٢٥,٢٣ سنة بانحراف معيارى قدره ٤,٩٩ فى حين أن متوسط أعمار غير المتزوجين ٢٢,٠٨ سنة بانحراف معيارى قدره ٦,٣٧ .

التحليل والمناقشة :

سنقوم فى هذا الجزء بتحليل نتائج الدراسة عن طريقين الأول ايجاد النسب المئوية لكل اجابة للمواقف المختلفة والثانى ايجاد العلاقة بين عدد مرات شرب الكحول والأسباب التى تجعل الفرد يتعاطاه . ومن جانب ثالث بين عدد مرات الشرب واتجاه المتعاطى نحو هذه العادة مستقبلا . وعلاقة كل بالفئة العمرية .

أولا : عدد مرات استخدام الكحول :

ويبين جدول رقم (٣) عدد مرات شرب الكحول بالنسبة للفئات العمرية المختلفة . ففى الفئة العمرية الأولى استخدمها المجيب أكثر من عشر مرات ، بينما فى الفئة العمرية الثانية فقد استخدمها اثنان بين مرة ومرتان ، وثلاثة أفراد استخدموها بين ثلاث وخمس مرات فى الوقت الذى استخدمها أحد عشر شخصا لأكثر من عشر مرات . أما فى الفئة العمرية الثالثة فقد استخدمها شخص واحد بين مرة ومرتان وشخصان بين ٣ مرات وخمس مرات فى حين استخدمها عشرون شخصا لأكثر من عشر مرات ، فى الوقت نفسه بين خمسة من الفئة العمرية الثالثة انهم استخدموها أيضا لأكثر من عشر مرات . ومن الواضح جدا ارتفاع نسبة الذين يستخدمون الكحول أكثر من عشر مرات اذ يبلغ عددهم ٣٧ شخصا بنسبة ٨٢,٢ ٪ والذين يستخدمونها بين ثلاث وخمس مرات خمسة اشخاص بنسبة ١١,١١ ٪ أما الذين استخدموها بين مرة ومرتان فقد بلغ عددهم ثلاثة اشخاص بنسبة ٦,٦٦ ٪ .

جدول رقم (٣)
عدد مرات شرب الكحول بالنسبة
للفئة العمرية

عدد مرات شرب الكحول / الفئة العمرية	مرة - مرتان	ثلاث - خمس	أكثر من عشر مرات	المجموع الكلى
١٥ - ١٩	-	-	١	١
٢٠ - ٢٤	٢	٣	١١	١٦
٢٥ - ٢٩	١	٢	٢٠	٢٣
٣٠ فأكثر	-	-	٥	٥
المجموع	٣	٥	٣٧	٤٥
النسبة المئوية	٦,٦٦	١١,١١	٨٢,٢٢	١٠٠

يبين الجدول السابق ارتفاع معدل الذين يشربون الكحول مبتدئين بسن العشرين وحيث أن ٨٢,٢٢ ٪ من العينة تقر أنها تشرب الكحول لأكثر من عشر مرات فان هذا مؤشر ذو دلالة ، إذ أن مفردات العينة جميعهم من القطريين المسلمين وأن القانون يمنع بيع وشراء المشروبات الروحية ، فلا بد إذن أن تكون هناك أساليب خاصة للحصول على المشروبات الروحية وأن ارتفاع معدل تعاطيها يرجع لأسباب كثيرة ستتبين فى ثنايا الدراسة .

ثانيا : زمان ومكان بداية استخدام الكحول :

يبين جدول رقم (٤) أن أفراد العينة ابتدأوا يتعاطون الكحول فى فترة مبكرة ترجع إلى مرحلة الاعدادية والثانوية ، فاثنان وعشرون شخصا استخدموا الكحول فى المرحلتين الاعدادية والثانوية واثنان فى المرحلة الجامعية واثنان قبل الالتحاق قبل بالجامعة وبعد الحصول على الشهادة الثانوية وتسعة عشر استخدموها وهم فى الخارج . وحيث أن أفراد هذه المجموعة تتراوح أعمارهم بين العشرين وما فوق الثلاثين فانهم عند بداية تعاطى الشرب قد تعدوا المرحلتين الاعدادية والثانوية .

جدول رقم (٤)
زمان ومكان استخدام الكحول بالنسبة للفئة العمرية والمهنية ككل

الزمان والمكان / الفئة العمرية	المرحلة الاعدادية		المرحلة الثانوية		فى جامعة غير جامعة قطر		جامعة قطر		طالب دراسات عليا خارج قطر		بعد الثانوية وقبل الالتحاق بالجامعة		أثناء السفر خارج قطر		المجموع الكلى الكلى
	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	
١٥ - ١٩	١	١٠٠			-	-				-		-	-	-	١
٢٠ - ٢٤	٢	١٢,٥	٧	٤٣,٧٥	-		١		-		-	-	٦	٨٠	١٦
٢٥ - ٢٩	٥	٢١,٧٣	٦	٢٦	-	-	١	٤,٧٤	-	-	٢	٨,٥٥	٩	٣٩,٥	٢٣
٣٠ فاكثر	١	٢٠,	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	٤	٨٠	٥
المجموع	٩		١٣				٢				٢		١٩		٤٥
النسبة المئوية	-	٢٠		٢٨				٤,٤٤				٤,٤٤		٤٢,٤٤	١٠٠

فمن الجدول السابق يتبين لنا ارتفاع نسبة الذين استخدموا الكحول لأول مرة وهم فى خارج قطر اذ بلغت ٤٢,٤٤ ٪ وحيث انهم يقعون فى الفئات العمرية من عشرين فما فوق فان ذلك قد يشير الى أن الثقافات الأخرى تلعب دوراً بارزاً فى التأثير السلبى على الشباب وقيمهم . ويأتى بعد ذلك تأثير المرحلة الثانوية فلعل القلق الذى يواجهه الشباب ومرحلة الولوج فى النضج تؤدى إلى تأثيرات على الأفراد تجعلهم يلجأون إلى المشروبات الروحية أما بدافع الفضول أو الهروب من المشكلات أو غيرها . ولكن ما يلفت النظر هو أن ٢٠ ٪ ابتدأت بتعاطى الكحول وهى فى المرحلة الاعـدادية منهم ٥٥,٥٥ ٪ من مفـردات الفئة العمرية ٢٥ - ٢٩ سنة . واذا ربطنا هذه النتيجة بأن ٥٤,٠٠ ٪ من هذه الفئة العمرية تتعاطى المشروبات الروحية لأكثر من عشرات مرات فان الموقف يبدو غير مشرق بالنسبة لهؤلاء الأفراد اذ انهم اصبحوا فى حالة استمرارية للتعاطى مما يشكل خطراً كبيراً على المجتمع .

ثالثا : آخر مرة مارس فيها الشخص هذه العادة :

والهدف من هذا السؤال هو معرفة لآخر مرة تعاطى فيها الشخص الكحول وتتراوح بين أسبوع وأكثر من سنة . وقد أقر ١٧ فرداً أنهم تعاطواالكحـول فى خلال الأسبـوع الماضى وواحد فقط خلال الشهر الماضى وتسعة أشخاص منذ شهر أو شهرين ماضيـين ، وخمسة أشخاص من ثلاثة أشهر إلى خمسة أشهر مضت وأربعة أشخاص منذ ستة أشهر لسنة مضت و ٩ أشخاص فقط منذ أكثر من سنة ، بمعنى أن ٣٧,٧٧ ٪ من العينة تعاطت الكحول فى الأسبوع الماضى و ٢,٢٢ ٪ خلال الشهر الماضى ، ٢٠ ٪ خلال شهر أو شهرين ماضيين و ١١,١١ ٪ منذ ثلاثة أشهر ماضية و ٨,٨٨ ٪ منذ ستة أشهر الى سنة ماضية و ٢٠ لأكثر من سنة مضت . ويوضح ذلك الجدول التالى :

ويدل جدول رقم (٥) ان ١٠٠ ٪ من الفئة العمرية ١٥ - ١٩ تعاطت الكحول لأول مرة فى الاسبوع و ٣١,٢٥ ٪ من الفئة الثانية و ٣٤,٧٨ ٪ من الفئة العمرية الثالثة و ٦٠ ٪ من الفئة العمرية الرابعة وهذا مؤشر يدل على ارتفاع معدل التعاطى بالنسبة للسن والحالة الزواجية (انظر جدول ١ ، ٢) ، فى الوقت الذى تنخفض فيه نسبة أولئك الذين تعاطوا المشروبات الروحية منذ أكثر من سنة وتكاد تكـون العلاقـة طرديـة فكلما ارتفع السن كلما ارتفعت نسبة الذين تعاطوا الكحول لأكثر من سنة . فالمواظبة على تعاطى الكحـول تكاد

جدول رقم (٥)
آخر مرة مارس فيها الشخص هذه العادة
بالنسبة للفئة العمرية وللعينة

آخر مرة مارس فيها / الفئة العمرية	الاسبوع الماضى		الشهر الماضى		منذ شهر او شهرين		منذ ثلاثة او خمسة اشهر		منذ ستة اشهر لسنة		منذ اكثر من سنة		المجموع الكلى
	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	
١٥ - ١٩	١	١٠٠	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	١
٢٠ - ٢٤	٥	٣١,٢٥	١	٦,٢٥	٤	٢٥	٢	١٢,٥	٢	١٢,٥	٢	١٢,٥	١٦
٢٥ - ٢٩	٨	٣٤,٧٨	-	-	٤	١٧,٣٩	٣	١٣,٤	٢	٨,٦٩	٦	٢٦,٠٨	٢٣
٣٠ فاكثر	٣	٦٠	-	-	١	٢٠	-	-	-	-	١	٢٠	٥
المجموع	١٧	-	١	-	٩	-	٥	-	٤	-	٩	-	٤٥
النسبة المئوية	-	٣٧,٧٧	-	٢,٢٢	-	٢٠	-	١١,١١	-	٨,٨٨	-	٢٠	١٠٠

تكون السمة المميزة لمفردات العينة بغض النظر عن السن أو الحالة الزواجية .

رابعا : الخطط المستقبلية تجاه هذه العادة :

يحاول هذا السؤال أن يتعرف على الاتجاهات المستقبلية للمتعاطين والملاحظ أن ٢٢ فرداً يقرون بأنهم سيمارسون هذه العادة وأن كانوا غير متأكدين من ذلك باعتبار أن ١٢ شخصا أبدى تأكيده التام لممارسة هذه العادة . أما الثلاثة والعشرين الباقون فانهم يتراوحون بين ١٢ شخصا يؤكدون أنهم لن يمارسوها مستقبلا ، ولكن هـذا الموقف اتجاهى فهو بـالضرورة لا يعنى نـزعة سلوكيـة ، بمعنى آخر فـان الاحدى عشر شخصـا الـذين يـرون أنهم لن يستخدموها فى السنة القادمة قد لا يفعلون ذلك وانما سيستمرون فى ممـارستها وبـين ذلك الجدول التالى :

جدول رقم (٦)

الخطط المستقبلية تجاه العادة بالنسبة للفئة العمرية والعينة ككل

الخطط المستقبلية / الفئة العمرية	الممارسة باكثر من مرتين		الممارسة بين مرة ومرتين		احتمال الممارسة بين مرة ومرتين		لا توجد اى خطة		التاكيد على عدم الممارسة		المجموع
	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	
١٥ - ١٩	-	-	-	-	١	١٠٠	-	-	-	-	١
٢٣ - ٢٤	٤	٢٥	١	٦,٢٥	٣	١٨,٧٥	٦	٣٧,٥	٢	١٢,٥	١٦
٢٥ - ٢٩	٣	١٧,٤	١	٤,٣٤	٥	٢١,٧٣	٦	٢٦,٨	٨	٣٤,٧٨	٢٣
٣٠ فأكثر	١	٢٠	٢	٤٠	١	٢٠	-	-	١	٢٠	٥
المجموع	٨	-	٤	-	١٠	-	١٢	-	١١	-	٤٥
النسبة المئوية	-	١٧,٧٧	-	٨,٨٨	-	٢٢,٢٢	-	٢٦,٦٦	-	٢٤,٤٤	١٠٠

نستنتج من الجدول السابق أن ٢٥ ٪ من مفردات الفئة العمرية ١٩ - ٢٤ يؤكدون على أنهم سيتعاطون الكحول لأكثر من مرة . وكذلك ١٣,٠٤ ٪ من الفئة العمرية ٢٥ - ٢٩ و ٢٠ ٪ من الفئة العمرية ٣٠ سنة فأكثر . أى أن ١٧,٧٧ ٪ من العينة تقر بأنها ستستمر فى تعاطى المشروبات الروحية . أما اولئك الذين لا توجد لديهم خطط مستقبلية فيقعون فى الفئتين العمرتين ٢٠ - ٢٤ و ٢٥ - ٢٩ بنسبة ٣٧,٥ ٪ و ٢٦,٠٨ ٪ على التوالى وعدم وجود خطط أو تصور مستقبلى يشكل أيضا خطورة إذ أن عدم وضوح الرؤية فى مثل هذه الحالات قد يعنى الاستمرارية فى هذه العادة . أما ٢٤,٤٤ ٪ من العينة فيؤكدون تأكيداً مطلقاً بأنهم لن يمارسوا هذه العادة فى المستقبل وهى نسبة صغيرة اذا ما ربطناها بنسبة الذين سيستمرون فى الممارسة وأولئك الذين ليس لديهم أية خطة مستقبلية .

خامسا : رأى المبحوث فى هذه العادة :

يحاول هذا السؤال معرفة رأى المبحوث فى عادة شرب الكحول من ناحية ضررها أو عدمه إذ أن لرأيه أو تصوره لهذه العادة علاقة أكيدة مع درجة ونوعية تعاطيه للمشروبات الروحية . فبين ٢٣ من المجيبين بأنها عادة ضارة وأن مضارها تقضى على فوائدها أن وجدت ، بينما يرى اثنان فقط من العينة أنها عادة مفيدة وأن فائدتها أكثر من مضارها ويوضح ذلك الجدول رقم (٧) :

جدول رقم (٧)
رأى أفراد العينة فى هذه العادة من حيث مضارها بالنسبة للفئة العمرية والعينة ككل

مضار او فائدة العادة / الفئة العمرية	مفيدة وفائدتها اكثر من مضارها		غير ضارة وضررها ليس كبيرا		عادة ضارة ومضارها كثيرة		عادة ضارة لها فوائد طفيفة		عادة ضارة وفوائدها أكثر من أضرارها		لا راى حول مضارها أو فوائدها		المجموع
	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	
١٥ - ١٩	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	١	١٠٠	٢
٢٠ - ٢٤	١	٦,٢٥	١	٦,٢٥	٦	٣٧,٥	٦	٣٧,٥	١	٦,٢٥	١	٦,٢٥	١٦
٢٥ - ٢٩	١	٤,٣٤	-	-	١٣	٥٦,٥٢	٥	٢١,٧٣	٢	٨,٦٩	٢	٨,٦٩	٢٣
٣٠ فأكثر	-	-	-	-	٤	٨٠	١	٢٠	-	-	-	-	٥
المجموع	٢	-	١	-	٢٣	-	١٢	-	٣	-	٤	-	٤٥
النسبة المئوية	-	٤,٩٤	-	٢,٢٢	-	٥١,١١	-	٢٦,٦٦	-	٦,٦٦	-	٨,٨٨	١٠٠

يبين الجدول السابق أن ٥١,١١ ٪ من العينة ترى أنها عادة ضارة ومضارها كثيرة ، و ٢٦,٦٦ ٪ ترى أنها عادة ضارة ولها فوائد طفيفة بينما يرى ٦,٦٦ ٪ انها عادة ضارة ولكن فوائدها أكثر من مضارها ، فى الوقت الذى يرى ٤,٤٤ ٪ من العينة أنها عادة مفيدة وفائدتها أكثر من مضارها . والملاحظ أن هناك علاقة بين الاتجاهات فى عادة تعاطى المشروبات الروحية والعمر . ففى الوقت الذى يرى فيه ٦,٢٥ ٪ من الفئة العمرية ٢٠ - ٢٤ انها عادة مفيدة وكذلك ٤,٣٤ ٪ من الفئة العمرية ٢٥ - ٢٩ لا ترى ذلك أى يرى ذلك فى الفئة العمرية الأولى والرابعة . وكذلك الأمر بالنسبة لاعتبارها عادة ضارة وفوائدها أكثر من أضرارها يشعر ٦,٢٥ ٪ من الفئة العمرية ٢٠ - ٢٤ ذلك وأيضا ٨,٦٩ ٪ من الفئة العمرية ٢٥ - ٢٩ ، ويرتبط هذا الاتجاه بباقى اتجاهات أفراد العينة من هاتين الفئتين العمريتين نحو هذه العادة .

سادسا : خبرة الفرد الشخصية تجاه هذه العادة :

يهدف هذا السؤال إلى معرفة خبرة الفرد نتيجة لممارسة هذه العادة ، ومن ناحية الاستفادة أو الضرر منها أو كلاهما معا ، ومن استجابات أفراد العينة تبين لنا أن حوالى ٢٣ شخصا يجمعون على أنها خبرة سيئة وأضرتهم بصفة عامة ، فى حين يقر اثنان بأنهم استفادوا من هذه العادة وترتبط اجابتهم هذه بالاجابة على السؤال السابق (انظر جدول ٧) فى الوقت الذى أقر فيه ستة أشخاص بأن هذه العادة قد استفادوا منها ولكنها أضرتهم بصورة ما ويوضح جدول رقم (٨) استجابات العينة لهذا السؤال . ومن الواضح جداً ارتباط عادة الممارسة بعامل السن كما حدث بالنسبة للاسئلة السابقة .

جدول رقم (٨)
خبرة الفرد الشخصية تجاه عادة استخدام الكحول بالنسبة للفئة العمرية والعينة ككل

الخبرة الشخصية / الفئة العمرية	افادتنى كثيرا دون اية مضار		افادتنى كثيرا ولكن لها اضرار سيئة		لم يكن لها اى تاثير		اضرتنى بصفة عامة		اضرتنى بصفة عامة وخبرتى بها سيئة		المجموع
	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	
١٥ - ١٩	-	-	-	-	١	١٠٠	-	-	-	-	١
٢٠ - ٢٤	١	٦,٢٥	٤	٢٥	٢	١٢,٥	٧	٤٣,٧٥	٢	١٢,٥	١٦
٢٥ - ٢٩	١	٤,٣٤	٢	٨,٦٩	٤	١٧,٣٩	٧	٣٠,٣٤	٩	٣٩,١٣	٢٣
٣٠ فأكثر	-	-	-	-	٣	٦٠	٢	٤٠	-	-	٥
المجموع	٢	-	٦	-	١٠	-	١٦	-	١١	-	٤٥
النسبة المئوية	-	٤,٤٤	-	١٣,٣٣	-	٢٢,٢٢	-	٣٥,٥٥	-	٢٤,٤٤	١٠٠

من الجدول السابق نجد ان ٦,٢٥ ٪ من الفئة العمرية الثانية يرون ان استخدام الكحول قد افادهم كثيرا دون اية مضار تذكر وكذلك ٤,٣٤٪ من الفئة العمرية الثالثة . فى الوقت الذى يقر فيه ١٠٠٪ من الفئة العمرية الاولى بأن هذه العادة لبس لها اى تأثير وكذلك ١٢,٥٪ من الفئة العمرية الثانية و ١٧,٣٩ ٪ من الفئة العمرية الثانية و ٦٠٪ من الفئة العمرية الرابعة اى ان ٢٢,٢٢ ٪ من العينة ترى ان هذه العادة ليس لها اى تأثير ايجابى او سلبى وهى ظاهرة تستحق الدراسة اذ انه من المعروف علميا مضار هذه العادة بالاضافة الى الناحية العقائدية التى تحرمها فاذا لم يشعر الافراد بمضارها المادية فيبدو واضحا انهم ايضا لم يشعروا بمضارها اللامادية اى المعنوية . وايضا نجد ان ١٣,٣٣٪ من افراد العينة يرون ان هذه حتى وان افادتهم الا ان لها اضرارا سيئة عليهم ، اما الذين يرون انها قد اضرتهم بصفة عامة فبلغت نسبتهم ٣٥,٥٥ ٪ من العبنة فى الوقت الذى بلغت فيه نسبة الذين تضرروا كثيرا من هذه العادة ٢٤,٤٤ ٪ فهذه الاستجابات تحتاج منا الى وقفة نبحث فيها عن الاسباب الكامنة وراء تعاطى المشروبات الروحية طالما انها تضر الافراد ولا يزالون يتعاطونها بغض النظر عن النسق العقائدى والقيمى للمجتمع القطرى .

سابعا : الاسباب الكامنة وراء استخدام المشروبات الروحية :

تبين لنا من الاجابات المختلفة على الاسئلة الماضية ان هناك ما يمكن ان نطلق عليه فى علم الاجتماع بظاهرة تعاطى المشروبات الروحية ، وحيث ان دراسة الظاهرة الاجتماعية لا تستكمل الا بدراسة الاسباب المؤدية اليها ، فقد حاولنا فى هذا الجزء ان نتعرف على مجموعة الاسباب التى تؤدى الى هذه الظاهرة والتى فى ضوئها يمكن ان نجد حلولا لهذه المشكلة .

جدول رقم (٩)

أسباب تعاطى المشروبات الروحية بالنسبة للفئة العمرية وللعينة ككل

السبب / الفئة العمرية	الفضول		الاهتمام والرغبة فى التقليد		الهروب		الملل		الضغوط الاجتماعية		حل المشكلات		خبرة مثيرة تستحق التجربة		المجموع
	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	
١٥ ـ ١٩	-	-	-	-	-	-	-	١٠٠	-	-	-	-	-	-	١
٢٠ ـ ٢٤	٦	٣٧,٥	١	٦,٢٥	-	-	٧	٤٣,٧٥	٢	١٢,٥	-	-	-	-	١٦
٢٥ ـ ٢٩	٦	٢٦,٠٨	١	٤,٣٤	١	٤,٣٤	١١	٤٧,٠٢	١	٤,٣٤	-	-	٣	١٣,٤	٢٣
٣٠ فاكثر	٢	٤٠,٠	-	-	-	-	٣	٦٠	-	-	-	-	-	-	٥
المجموع	١٤	-	٢	-	١	-	٢١	-	٣	-	-	-	٣		٤٥
النسبة المئوية	-	٣١,١١	-	٤,٤٤	-	٢,٢٢	-	٤٨.٨٨	-	٦,٦٦	-	-	-	٦,٦٦	١٠٠

ويظهر جدول رقم (٩) ان اسباب تعاطى المشروبات الروحية اما بسبب الفضول الذى ادى لان تتكون لدى الفرد عادة سيئة او بدافع الملل ، او الضغوط الاجتماعية ولكن بدرجة اقل .

يتضح لنا من الجدول رقم (٩) ان اهم سببين وراء تعاطى الكحول هما الفضول والملل بنسبة ١١ , ٣١٪ و ٤٨,٨٩ ٪ على التوالى فكان الفضول احد الاسباب الرئيسية الا انه ادى لتكوين عادة (انظر جدول ٣)اما ان يكون الدافع هو الملل فان ذلك امر يستحق الدراسة ويشكل ٢٢ , ٢ ٪ من العينة بالنسبة للفئة العمرية الاولى و ٥٥ , ١٥ ٪ للفئة العمرية الثانية و ٤٤ , ٢٤ ٪ للفئة العمرية الثالثة و ٦٦ , ٦٪ للفئة العمرية الرابعة وواضح جدا ان ظاهرة الملل ايضا ترتبط بالسن وكلما ازداد الفرد سنا كلما اصبح اكثر مللا ، مما يعنى ان طاقات الفـرد الابداعية وقدراته غير مستغلة استغلالا رشيدا وهى ظاهرة خطيرة فى مجتمع يعانى من نقص فى الموارد البشرية . وحيث ان نسبة صغيرة ٦٦ , ٦ ٪ قد اقرت ان سبب التعاطى هو الضغوط الاجتماعية . فإن هذه النتيجة تعتبر مؤشرا جيدا لدراسة البناء الاجتماعى للمجتمع الذى يستحق مزيدا من الدراسة من قبل الباحثين والدارسين .

ثامنا : اسباب قرار عدم الممارسة :

وعند محاولة الدراسة البحث عما اذا كان افراد العينة قد مارسوا هذه العادة ثم توقفوا عنها او انهم فى الطريق الى عدم ممارستها والسبب فى ذلك . اتضح ان السببين الرئيسيـان هما : اولا : عدم الرغبة للتعرض لمخاطر الاعمال غير المشروعة ، وثانيا : الخوف من الاصابة ببعض الامراض . مع وجود نسبة معينة لم يتخذ قرار التوقف عن الممارسة بعد ويوضح ذلك جدول رقم (١٠) . فالخوف من التعرض لمخاطر الاعمال غير المشروعة يعد عاملا حاسما فى الاقلاع عن هذه العادة الذى يتطلب بدوره من اجهزة الامن ان تزيد من رقابتها وان تشدد العقوبات على متعاطى المشروبات الروحية حتى يمكن الحد من هذه العادة كخطوة اولى فى سبيل القضاء عليها .

جدول (١٠)

اسباب اتخاذ قرار عدم ممارسة هذه العادة بالنسبة للفئة العمرية والعينة

السبب / الفئة العمرية	لم اتخذ هذا القرار بعد		لم اكن متفهما لهذه العادة اساسا		لم استطع الحصول عليه بسهولة		لا اريد التعرض لمخاطر الاعمال غير المشروعة		الخوف من الاصابة ببعض الامراض		لا أؤمن بالقيام بالاعمال غير المشروعة كمبدا		المجموع
	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	
١٥ ـ ١٩	-	-	-	-	١	١٠٠	-	-	-	-	-	-	١
٢٠ ـ ٢٤	١	٦,٢٥	٥	٣٠,٢٥	٢	١٢,٥٠	٤	٢٥	٣	١٨,٧٥	١	٦,٢٥	١٦
٢٥ ـ ٢٩	٧	٣٠,٤٣	١	٣,٣٤	-	-	٧	٣٠,٤٣	٦	٢٦,٠٨	٢	٨,٦٩	٢٣
٣٠ فاكثر	١	٢٠	١	٢٠	١	٢٠	٢	٤٠	-	-	-	-	٥
المجموع	٩	-	٧	-	٤	-	١٣	-	٩	-	٣	-	٤٥
النسبة المئوية	-	٢٠	-	١٥,٥٥	-	٨.٨٨	-	٢٨,٨	-	٢٠	-	٦,٦٦	١٠٠

وبين جدول رقم (١٠) ان ٢٨,٨ ٪ من العينة تقر ان السبب فى اتخاذ قرار الامتناع عن هذه العادة هو الخوف من التعرض لمخاطر الاعمال غير المشروعة ، ويوزعون حسب الفئات العمرية كالآتى ٣٠,٧٦٪ من الفئة ٢٠ ـ ٢٤ سنة و ٥٣,٨٤٪ من الفئة العمرية ٢٥ ـ ٢٩ سنة و ١٥,٣٨٪ من الفئة العمرية ٣٠ سنة فأكثر . وهنا تبدو العلاقة الواضحة بين عامل السن وبين الموقف الذى اتخذه المبحوث . ففى الوقت الذى يقرر فيه ٢٠٪ من العينة ان السبب الرئيسى لاتخاذ هذا القرار هو الخشية من الاصابة ببعض الامراض وايضا نجد ان ٢٠٪ لم تتخذ قرار الامتناع بعد . فمن بين ٣٣,٣٣٪ من الفئة العمرية ٢٠ ـ ٢٤ كان السبب الاساسى للامتناع هو الخوف من الاصابة ببعض الامراض وكذلك ٦٦,٦٦٪ من الفئة العمرية التالية ٢٥ ـ ٢٩ فهنا نجد انه كلما كبر عمر المجيب كلما كان اتجاهه نحو ترك هذه العادة ايجابيا .

تاسعا : الموقف الحالى للشخص الذى يمارس هذه العادة :

يهدف هذا الجانب الى معرفة الموقف الحالى للشخص الذى يمارس هذه العادة من ناحية الرغبة فى الامتناع عنها ولكن لم يتمكن من ذلك او التقليل منها او عدمه حتى نستطيع ان نجد العلاقة السببية بين تعاطى العادة وموقف الفرد تجاهها . فيبين جدول (١١) ان (٨)

حالات لا تمارسها حاليا اى توقفت عنها كلية فى حين ان (١٩) حالة من مرحلة تركها او التقليل من ممارستها ولديهم القدرة على ذلك . بينما نجد (٦) حالات تحاول الامتناع عنها لكنها لم تستطيع ذلك فى الوقت الذى نجد فيه (٩) حالات اخرى تود التقليل من ممارستها لكنها لم تستطع ذلك على الاطلاق بينما نرى ان (٣) حالات فقط ليست لديها الرغبة فى التقليل منها . وفى جميع الحالات يرتبط ذلك بالعامل العمرى . فكلما ارتفع معدل العمر كلما كان الشخص اكثر ارتباطا بهذه العادة ولا يرغب فى تركها . الا ان نسبة الذين ليست لديهم الرغبة فى تقليلها ٤,٤٤ ٪ للفئة العمرية ٢٠ ـ ٢٤ سنة و ٢.٢٢ ٪ للفئة العمرية ٢٥ ـ ٢٩ سنة بينما لا توجد اية حالة فى الفئة العمرية الاخيرة وهى اكثر من ثلاثين سنة . ونسبتهم هؤلاء ككل تبلغ ٦,٦٦ ٪ للعينة ككل وحتى وان كان حجمها صغيرا الا ان لها دلالاتها .

جدول رقم (١١)

الموقف الحالى للشخص الذى يمارس هذه العادة بالنسبة للفئة العمرية وللعينة

الموقف الحالى / الفئة العمرية	لا يمارسها حاليا		يود الامتناع ولكنه غير قادر		لم يستطع ان يقلل او يتركها		فى مرحلة تركها وقادر على ذلك		ليست لديه الرغبة فى تقليلها		المجموع
	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	
١٥ ـ ١٩	-	-	-	-	-	١٠٠	-	-	-	-	١
٢٠ ـ ٢٤	٣	١٨,٧٥	١	٦,٢٥	٥	٣١,٢٥	٥	٣١,٢٥	٢	١٢,٥	١٦
٢٥ ـ ٢٩	٤	١٧,٣٩	٥	٢١,٧٣	٣	١٣,٠٤	١٠	٤٣,٤٧	١	٤,٣٤	٢٣
٣٠ فاكثر	١	٢٠	-	-	-	-	٤	٨٠	-	-	٥
المجموع	٨	-	٦	-	٨	-	١٩	-	٣	-	٤٥
النسبة المئوية	-	١٧,٧٧	-	١٣,٣٣	-	٢٠	-	٤٢	-	٦,٦٦	١٠٠

ويبين جدول رقم (١١) ان ٤٢,٠٠ ٪ من العينة فى مرحلة تركها ويتناسب ذلك مع الفئة العمرية فنجد ان ٣١,٢٥ ٪ من الفئة العمرية الثانية و ٤٣,٤٥ ٪ من الفئة العمرية الثالثة و ٨٠٪ من الفئة العمرية الرابعة قادرين على ذلك . كما ان ١٧,٧٧ ٪ لا يمارسونها حاليا بالمقارنة بـ ٦,٦٦ ٪ ممن لا يرغبون فى تركها اطلاقاً ، فى الوقت الذى يقر ١٣,٣٣٪ بأنهم يودون الامتناع عنها ولكنهم غير قادرين و ٢٠٪ لم يستطيعوا ان يقللوا منها او يتركوها . واذا اضفنا هاتين النسبتين لنسبة ٦,٦٦ ٪ الذين لا يرغبون فى تركها يتبين لنا ان حوالى ٤٠٪

من العينة لا تريد التقليل منها او تركها اما بسبب عدم القدرة على ذلك او بسبب الرغبة الشخصية فى الاستمرار فى تعاطيها . وهذا الموقف يشكل ظاهرة خطيرة فى المجتمع القطرى اذ اننا نعيش فى مجتمع اسلامى يحرم الخمر وينبذه فكيف يتعاطى الافراد الخمور مع وعيهم بتحريمها من جانب واضرارها من جانب اخر ولعل هذا الموقف يتفق مع نظره ماكس فيبر فى التصور المثالى والتصور الواقعى ان نجد باستمرار ان التصور الواقعى للنظم والظواهر الاجتماعية يختلف عن التصور المثالى الذى لا يتحقق الا فى حالات نادرة مما يستدعى ويستلزم بالضرورة دراسة امبيريقية للانساق القيمية فى المجتمع المعنى لايجاد نوع من التوزان بين الواقع المعاش والمثل العليا .

عاشرا ٠ نظرة المبحوث للقانون الذى ينظم استخدام هذه العادة :

وحتى تكتمل الصورة من حيث اتجاهات المبحوث وموقفه الحالى والمستقبلى ، طلب منه ان يحدد رأيه تجاه القانون الذى ينظم استخدام المشروبات الروحية ، يتبين لنا من جدول رقم (١٢) ان الغالبية العظمى من العينة توافق على منع بيع وحيازة المشروبات الروحية وان اختلفت الدرجة ما بين موافق والا تكون جريمة قانونية ويحدد بسن الحيازة ويسمح بها فى

جدول رقم (١٢)

نظرة المبحوث للقانون الذى ينظم استخدام هذه العادة بالنسبة للفئة العمرية والعينة

رأى المبحوث / الفئة العمرية	منع استخدامها وحيازتها لكل الناس		منع استخدامها وحيازتها الا فى الابحاث العلمية		منع استخدامها وحيازتها لمن دون العشرين		منع التحكم فى بيعها مع عدم جعل حيازتها وممارستها جريمة		منع استخدامها وحيازتها لمن هم دون الثامنة		لا يجب ان تكون قوانين بشان منعها او ممارستها		المجموع
	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	ك	٪	
١٥ ـ ١٩	١	١٠٠	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	١
٢٠ ـ ٢٤	٤	٢٥	٢	١٢,٥	٢	١٢,٥	٤	٢٥	١	٦,٢٥	٣	١٨,٧٥	١٦
٢٥ ـ ٢٩	١٠	٤٣,٤٧	١	٤,٣٤	٢	٨,٦٩	٥	٢١,٧٣	١	٤,٣٤	٤	١٧,٣٩	٢٣
٣٠ سنة فاكثر	٣	٦٠	-	-	-	-	٢	٤٠	-	-	-	-	٥
المجموع	١٨	-	٣	-	٤	-	١١	-	٢	-	٧	-	٤٥
النسبة المئوية	-	٤٠	-	٦,٦٦	-	٨,٨٨	-	٢٤,٤٤	-	٤,٤٤	-	١٥,٥٥	٤٥

مجالات البحوث العلمية . وهذا الموقف يبدو محيرا اذ اننا من خلال الاستجابات السابقة اتضح لنا ان الكثيرين لا يودون الامتناع عنها ، فاذا كان هناك قانونا ينظم ممارستها وله الصفة العقابية فما هو موقف اولئك المستجيبين ، ان هذه الدراسة تعطينا بعض المؤشرات ولكن هذه المؤشرات تحتاج الى دراسات امبيريقية اخرى لتكملها .

يتبين من الجدول السابق ان ٤٠٪ من العينة ترى منع استخدام وحيازة المشروبات الروحية ويوافق على ذلك ١٠٠ ٪ من الفئة العمرية الاولى و ٢٥ ٪ و ٤٣,٤٧ ٪ و ٦٠٪ من الفئات العمرية الثانية والثالثة والرابعة على التوالى . فى الوقت الذى يرى فيه ٦,٦٦ ٪ من العينة ضرورة منع استخدامها وحيازتها الا فى مجال الابحاث العلمية ويرى٨,٨٨٪منعها لمن هم دون العشرين فى الوقت الذى يقر ٢٤,٤٤ ٪ من العينة منع بيع المشروبات الروحية وتوزيعها مع عدم جعله جريمة قانونية . كذلك يرى ٤,٤٤ ٪ فقط من العينة منع استخدامها وبيعها لمن هم دون الثامنة عشر فى الوقت الذى يرى فيه ١٥,٥٥ ٪ من العينة الا تكون هناك قوانين بشأن ممارسة هذه العادة ويقع اولئك فى الفئة العمرية ٢٠ ـ ٢٩ سنة .

العلاقة بين شرب الحكول واسبابه والموقف الحالى :

أولا : حاولت الدراسة ان تحصل على معامل الارتباط بين تعاطى المشروبات الروحية بالنسبة للعينة ككل متزوجين وغير متزوجين واتضح ان معامل الارتباط بالنسبة للتعاطى لأكثر من عشر مرات ٠,٩٨٣ ودرجة ت تساوى ٧,٧٦٢ وهى درجة ذات دلالة احصائية عند مستوى ٠,٠٢ اما بالنسبة لأن السبب وراء تعاطيها هو الفضول فقد بلغ معامل ارتباطه ٠,٩٥٣ ودرجة فرق الدلالة اى درجة ت تساوى ٤,٤٧٨ وهى ذات دلالة عند مستوى ٠,٠٥ وفى الوقت الذى بلغ فيه معامل ارتباط الملل كسب للتعاطى ,٩٩٥ ودرجة ت تساوى ١٥,٠١ وهى درجة ذات دلالة احصائية عند مستوى ٠,٠١ فى الوقت الذى يرتفع فيه معامل ارتباط موقف الفرد الحالى بالنسبة للامتناع عنها ولكن غير قادر ليصل الى ٠,٨٨٢ والرغبة فى تقليلها دون تركها كلية لتصل الى ,٧٢٧ ومرحلة تركها كلية وقادر على ذلك لتصل الى ,٩٣٤ وهذه المعامل الارتباطية الثلاثة ضعيفة الدلالة احصائيا . ويوضح ذلك جدول رقم (١٣)

جدول رقم (١٣)

معامل الارتباط بين شرب الكحول واسبابه والموقف الحالى للعينة ككل

الموقف	معامل الارتباط	درجة ت	مستوى الدلالة عند درجة الحرية ٢
المتزوجون	٠,٨٥٣	٢,٣٣١	٠,٢٠
غير متــزوجــين	٠,٩١٢	٣,١٦٠	٠,١٠
استخدمها لاكثر من عشر مرات	٠,٩٨٣	٧,٧٦٢	٠,٠٢ داله
استخدامها بسبب الفضول	٠,٩٥٣	٤,٤٧٨	٠,٠٥ دالة
استخدامها بسبب الملل	٠,٩٩٥	١٥,٠١	٠,٠١ داله
يود الامتناع عنها ولكنه غير قادر	٠,٨٨٢	٢,٦٤٩	٠,٢٠
يود التقليل منها دون الامتناع عنها كلية ولكنه غير قادر	٠,٧٢٥	١,٤٩٧	٠,١٠
فى مرحلة تركها وقادر على ذلك	٠,٩٣٤	٣,٧٢١	٠,٢٠

ثانيا : وعندما حاولت الدراسة ان تحصل على معامل ارتباط بالنسبة للمتزوجين والمواقف المختلفة تبين ان هناك معامل ارتباط وموقف واحد غير دال ويتبين ذلك من الجدول التالى :

جدول رقم (١٤)

معامل الارتباط بين شرب الكحول واسبابه والموقف الحالى لفئة المتزوجين

الموقف	معامل الاتباط	درجة ت	مستوى الدلالة
غير المتزوجين	٠,٥٦٥	٠,٩٦٩	٠,٢٠
استخدامها لاكثر من عشر مرات	٠,٩٢٧	٣,٥١٠	٠,١٠
استخدمها بسبب الفضول	٠,٧٢٣	١,٤٨١	٠,٢٠
استخدمها بسبب الملل	٠,٨٩٥	٢,٨٥٢	٠,١٠
يود الامتناع عنها ولكنه غير قادر	٠,٩١١	٣,١٣٨	٠,١٠
يود التقليل منها دون الامتناع عنها كلية ولكنه غير قادر	٠,٢٦٣	٠,٣٨٦	غير دال
فى مرحلة تركها وقادر على ذلك	٠,٩٧٨	٦,٦٦٣	٠,٠٥

ثالثا : كما بينت الدراسة العلاقة الارتباطية بين فئة غير المتزوجين وبين معدل شرب الكحول والاسباب التى تؤدى بالشخص الى الشرب واخيرا موقف الفرد تجاه هذه العادة . وقد كانت معاملات الارتباط كما يبين جدول رقم (١٥) ضعيفة الدلالة ما عدا الرغبة فى التقليل منها مع عدم القدرة على ذلك اذ بلغ معامل الارتباط ٠,٩٤٢ وهو ذو دلالة احصائية عند مستوى ٠,٠٥ .

جدول رقم (١٥)
معامل الارتباط بين شرب الكحول واسبابه والموقف الحالى لفئة غير المتزوجين

الموقف	معامل الارتباط	درجة ت	مستوى الدلالة
استخدمها لاكثر من عشر مرات	٠,٨٢٨	٢,٠٩٥	٠,١٠
استخدمها بسبب الفضول	٠,٩٤٠	٣,٩٢٧	٠,١٠
استخدمها بسبب الملل	٠,٨٧٢	٢,٥٢١	٠,٢٠
يود الامتناع عنها ولكنه غير قادر	٠,٦٨٠	١,٣١٤	٠,٢٠
يود التقليل منها دون الامتناع عنها كلية ولكنه غير قادر	٠,٩٤٢	٤,٠٠٥	٠,٠٥
فى مرحلة تركها وقادر على ذلك	٠,٧١١	١,٤٣٢	٠,٢٠

رابعا : وجدت الدراسة ان هناك علاقة ارتباطية موجبة بين عدد مرات تعاطى الكحول والسبب المباشر فى تعاطيه وهو الملل اذ بلغ معامل الارتباط ٠,٩٩٦ ودرجة ت تساوى ١٦,٣٢٣ وهى درجة ذات دلالة مرتفعة عند مستوى ٠,٠١ وأيضا علاقة ارتباطية عالية بين عدد مرات التعاطى ومرحلة تركها كلية وبلغ معامل الارتباط ٠,٩٧٣ ودرجة ت تساوى ٦,٠٣٧ ، وهى ذات دلالة عند مستوى ٠,٠٥

الخاتمة :

طبق هذا الاستبيان على خمس واربعين حالة ، من الأفراد الذين اقروا بانهم يتعاطون الكحول وتبين ان ٨٢,٢٢ ٪ من العينة قد تعاطت الكحول لاكثر من عشر مرات . واتضح

ان هناك علاقة ارتباطية ايجابية بين معدل العمر وبين عدد الذين يتعاطون الكحول . فظهر ان ٢٤,٤ ٪ مما تعاطوا الكحول لاكثر من عشر سنوات تقع فى الفئة العمرية ٢٠ ـ ٢٤ سنة وترتفع الى ٤٤٪ للفئة العمرية ٢٥ ـ ٢٩ سنة .

وقد بدأ الافراد يتعاطون الكحول منذ المرحلة الاعدادية فبلغت نسبتهم ٢٠٪ من العينة ترتفع الى ٢٨٪ فى المرحلة الثانوية كبداية للشرب وترتفع اكثر اثناء السفر من الخارج لتصل الى ٤٢٪ كما ترتبط بعامل السن بالنسبة للمرحلة الاعدادية واثناء السفر فى الخارج فكلما ارتفع السن كلما زادت نسبة الذين يتعاطون الكحول . وتختلف بالنسبة لبداية الشرب لاولئك الذين كانوا فى المرحلة الثانوية فكلما صغر السن كلما ارتفعت نسبة الذين يشربون .

وفى محاولة معرفة اخر مرة تعاطى فيها المبحوث الكحول اقر ٣٧,٧٧ ٪ انها كانت فى الاسبوع الماضى . مما يدل على انها ليست تجربة عابرة وانما اصبحت عادة او سلوكا مرضيا بالنسبة لهؤلاء الافراد .

ويؤكد ذلك ان ٢٦,٦٦ ٪ من العينة ليست لديها اية خطة مستقبلية تجاه هذه العادة ويرتبط ذلك ايضا بعامل السن . فى الوقت الذى ظهر فيه ان ٢٤,٦٦٪ تؤكد على عدم ممارستها مستقبلا وترتفع بارتفاع معدل العمر . مع ان ٥١,١١٪ من العينة ترى انها عادة ضارة وان اضرارها اكثر من فوائدها . فى الوقت الذى تتجه فيه مفردات العينة الى ترك هذه العادة .

ولكن ماهو الدافع او السبب وراء نشأة هذه العادة ؟ لقد ظهر ان السبب الاساسى هو الملل يليه فى الدرجة الثانية الفضول وترتفع النسبة بارتفاع معدل العمر . وهذا يبرز اهمية الدور المطلوب اداؤه من المؤسسات الاجتماعية الممكنة سواء فى نطاق الاسرة او المدرسة او الجامعة او النادى من اجل مواجهة الملل بين الشباب والتخفيف من حدة هذه الظاهرة المرضية خصوصا فى مجتمع يدين افراده جميعا بالاسلام الذى يؤثم ويدين هذه العادة .

اما سبب التوقف عن ممارسة هذه العادة فهو خشية التعرض لمخاطر الاعمال غير المشروعة وهذا يتطلب ان يكون القانون اكثر صرامة وتطبيقه يجب ان يتم بوعى وبدقة ، خاصة ان مفردات العينة ترى ضرورة منع استخدامها وحيازتها وان يكون القانون واضحا حيال هذه القضية .

وحيث ان هذه الظاهرة المرضية وافده على المجتمع ، خاصة وان بدايتها كانت بالنسبة لمعظم افراد العينة اثناء تواجدهم فى الخارج ولكن استمرارهم فيها جاء نتيجة للملل . والبناء الاجتماعى كما هو معلوم عبارة عن مجموعة من الانظمة والانساق والخلل فى اداء الوظائف يؤدى الى خلل فى البناء الاجتماعى ، فانه يكون من الضرورى النظر الى هذه المشكلة ودراستها بصورة شاملة والقضاء على اسبابها وهى الملل والفضول عن طريق تنمية قدرات الافراد وتوعيتهم وتعليمهم كيفية الاستفادة من طاقاتهم الداخلية فى امور بناءه تتبلور من خلال المؤسسات الاجتماعية المختلفة خاصة وان هذه الدراسة الاستطلاعية قد تكون قاصرة فيما يتعلق بالمنهج المستخدم وبحجم العينة موضع الدراسة . اذ لا تتوفر لدينا بيانات تسمح لنا بالادعاء بان هذا المنهج تتوفر فيه درجة عالية من الصدق والثبات . وان كان هذا التصور تشترك فيه معظم الدراسات الاجتماعية او النفسية المرتبطة بالكحول او المخدرات وما شابه ذلك . وهذا يستدعى القيام بدراسات مماثلة فى هذا المجال على عينات اخرى قد تكون اكبر حجما ، وقد يستخدم فيها منهجا مختلفا ، لا سيما اذا ما اعتبرنا ان تعاطى الكحول يرتبط بالسلوك المنحرف او المشكلات الاجتماعية وله علاقة خاصة مميزة ترتبط بثقافة المجتمع مما يؤكد ضرورة فهم العناصر الثقافيةفى دراسة مثل هذا النمط من المشكلات .

REFERENCES

Bales, R.F. "Cultural Differences in Rate of Alcoholism" cited in MaCarthy, R.G. (Ed.). **Drinking and Intoxication.** New York : Free Press, 1959.

Catanzaro, R.J. (Ed.). Alcoholism: **The Total Treatment Approach** Illinois: Charles, C. Thomas, Springfield, 1968.

Clinard, M.B. "The Public Drinking House and Society" cited in Pittman, D. and Snyder, C.R. (Eds.) **Society, Culture and Drinking Patterns.** New York: Wiley, 1962.

Edwards, G. Chandler, J. and Hansman C. "Drinking in a London Suburb: Correlates of Trouble with Drinking Among Men." **Quart. J. Stud.** A/C Suppl. 6,94 (1972).

Edward, G. Hensman, C. and Peto, J. "Drinking Problems Among Recidivist Prisoners". **Psychological Medicine** 1,5:388, 1971.

Field, P.B. "A New Cross-Cultural Study of Drunkness" cited in Pittman, D.J. and Snyder, C.R. (Eds.) op.cit.

Heath, D.B. "Drinking Patterns of Bolivian Camba". **Quart. J. Stud.** A/C, 19:49, 1958.

Home Office, Offences of Drunkness, 1973. London: H.M.S.O. 1974.

Honigmann, J.J. "Dynamics of Drinking in an Austrian Village" **Ethnology,** 2:157 — 169. 1963.

Horton, D. "The Functions of Alcohol in Primitive Societies: A Cross-Cultural Study". **Quart. J. Stud.** A/C. 4, 199 (1943).

Jellinek, E.M. "Phases in the Drinking History of Alcoholics" **Quart. J.Stud.** A/C, 7, 1:1946.

Joyce O'Conner. "The Transmission of Drinking Behaviour from Parents to Children: Influences in the Development of Drinking Behaviour". **Journal of Comparative Family Studies.** Vol.X, No.2 (Summer 1979) 253 — 270

Kella, M. Alcohol and Health — First Special Report to the M.S. Congress D.H.E.W. publication No.(H.E.M.) 72-9099, 1972.

Mandelbaum, D.G. "Alcohol and Culture". **Current Anthropology,** 6, 3:281 (1965)

Nabil, T. Nasser, Levon, Melikian, Agop Der-Karabetian. "Studies in the Non-Medical Use of Drugs in Lebanon". **Leb. Med. J.,** 1973, 26:3

Parson, E.C. **Pueblo Indian Religion.** 2 Vols., Chicago: University of Chicago Press, 1939.

Pittman, D.J. (Ed.). **Alcoholism.** New York: Harper and Row, 1967.

Roebuck, J.B. and Kessler, R.G. **The Etiology of Alcoholism: Constitutional, Psychological and Sociological Approaches.** Illinois: Charles, C. Thomas, Springfield, 1972.

دور الأندلس في نقل الحضارة العربية الإسلامية
الى أوربا والعالم

الدكتور أحمد بدر
استاذ بقسم التاريخ

المعروف والشائع أن الحضارة العربية والاسلامية قد انتقلت لأوربا خلال الفترة المتأخرة من العصورالوسطى ، وأدت دورا حاسما في انتقال أوربا لعصر النهضة ، وذلك عبر جسور ثلاثة هي : المشرق وصقلية والأندلس .

وتقتضي الدقة العلمية الأجابة على تساؤل يطرح نفسه في هذا المجال وهو : هل هناك صفة مميزة لكل جسر من الجسور من حيث المنقول عبره من مؤثرات عربية اسلامية كما ونوعا ؟ أو أن هناك تساوياً في كمية المنقول عبر كل جسر وتماثلا في نوعيته ؟

يدلنا تفحص المنقول من عناصر الحضارة العربية الاسلامية والطريق الذي سلكه ، أن الأندلس كانت الجسر الأعظم والأهم في عملية الأنتقال هذه . ويمكن تفسير ذلك وتعليله بأمور متعددة توفرت في الأندلس مجتمعة ، في حين لم تتوفر للجسرين الآخرين كذلك ، أو توفر بعضها دون البعض الآخر . وأهم الظروف المواتية لانتقال المؤثرات عبر الأندلس دون غيرها هي طول مدة النقل .

لم تتجاوز الفترة التى حدث فيها احتكاك اوربي بالعرب المسلمين ونقل عنهم في طريقي

المشرق وصقلية أكثر من ثلاثة قرون ، في أحسن الأحوال . بينما استمر الانتقال الناتج عن الاحتكاك والاتصال في الأندلس قرابة عشرة قرون . فقد استمرت السيادة السياسية العربية الاسلامية على الأندلس ، كليا أو جزئياً قرابة ثمانية قرون ، أي منذ الفتح أواخر القرن الأول الهجري / أوائل القرن الثامن الميلادي ، حتى سقوط غرناطة أواخر القرن التاسع الهجري / أواخر القرن الخامس عشر للميلاد . واستمر الوجود العربي الاسلامي أثر ذلك ، متمثلا بالبشر الباقين على الأرض في ظل السيادة الاسبانية والذين اطلق عليهم اسمان وفق الفترة الزمنية ، فدعى من سمح له بالاحتفاظ بدينه مدجنا ، ومن أجبر على التنصر موريسكيا . وعاش كل هؤلاء في الأندلس الى أن اجلوا عنها قسرا أوائل القرن السابع عشر للميلاد .

توفر العناصر والوسائل الملائمة للنقل :

خلال كل هذه الفترة كان يتوفر العنصر والوسيلة الملائمين للنقل . ذلك أن أحوال العرب المسلمين في الأندلس تقلبت بين وضعين . فمنذ الفتح وحتى القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي كانوا أسيادا للجزء الأعظم من أسبانيا ، ولم يتركوا للملوك والأمراء الأسبان عندما وجدوا سوى الزاوية الشمالية الغربية من البلاد ، وحتى في هذا الحيز الجبلى الضيق من الأرض ، كانوا في الغالب يتبعون الأمراء والخلفاء الأمويين في قرطبة . انقلبت الأوضاع أثر ذلك وتجزأت الاندلس العربية الاسلامية ، بينما توسعت ممتلكات الملوك الاسبان وأصبحوا أقوياء أعزة يتوسعون على حساب العرب المسلمين ويخضعون بعضهم للسيادة الاسبانية . ويفرضون الجزية على الآخرين . لكن الأمر الذي يهمنا ، وهو انتقال المؤثرات الحضارية العربية الاسلامية الى أوربا عن طريق الأندلس ، ظل مستمرا في الحالين ، كما أنه لم يضعف بضعف العرب المسلمين السياسي وانما على العكس من ذلك ازداد ، وكأنه يكرر حالة سبقت في التاريخ الانساني ، فكما غزا الرومان اليونان وسيطروا عليها سياسيا ، ليصبحوا بدورهم ومن ناحية حضارية عرضة للغزو والخضوع ، كذلك كان حال الأسبان الذين انتصروا على العرب المسلمين في الأندلس .

في فترة قوة المسلمين دخل قسم من الأسبان في الدين الاسلامي واحتفظ الباقون بدينهم ،

الا أن هذا لم يكن عائقا أمام اصطباغهم بصبغة الحضارة العربية الاسلامية في جميع مجالات الحياة ، ومنها الفكر واللغة التى تعلموها الى حد قرض الشعر بها والى درجة تفوّق معارفهم فيها على معرفتهم بلغة بلدهم الثقافية وهي اللاتينية ، مما أدى الى شكوى مريرة من أحد كبار رجال الكنيسة . ولا أدل على مدى ما وصل اليه تأثرهم بالحضارة العربية من أن ابناء جلدتهم اطلقوا عليهم اسم المستعربين . وكان عنصر المستعربين هذا دائب الحركة ، اذ كان قسم منهم يهاجر الى الشمال ليقيم في ظل حكم ملوك الأسبان ، وكان هؤلاء بدورهم على علاقات بدول أوربية أخرى ، ان لم يكون بعضهم جزءا منهم ، كما هو حال كونت وكونتية برشلونة في فترات متعددة . ونتيجة لكل ذلك وفر هؤلاء المستعربون عنصرا جيد الملائمة لنقل المؤثرات الحضارية العربية الاسلامية . وكانت ازدواجية اللغة لديهم وسيلة مناسبة .

وعندما حلت بالعرب المسلمين التجزئة وما رافقها من ضعف وبدأ الأسبان يقتطعون أراضيهم وجدوا فيها بشرا سادت بينهم اللغة الاسبانية الدارجة أو عجمية أهل الأندلسى أو الرومانس . ذلك أن لغة العرب الفصحى اذا انتصرت على اللاتينية لغة الأندلسى الثقافية في المجال الثقافي ، فان الأسبان ربحوا في الشارع وعلى مستوى اللغة الدارجة ، وهكذا كان الغزاة أو قسم منهم يتكلمون مع العرب المسلمين الخاضعين اللغة ذاتها [1] . كما وجدوا اضافة لذلك بقايا حضارية في جميع مجالات الحياة من زراعة وملاحة وآلات ، هذا عدا عن المكتبات العامرة بالآلاف المؤلفة من المجلدات في شتى نواحي المعرفة .

التقدم العلمي للأندلس :

يضاف الى العاملين السابقين اللذين جعلا الأندلس تتقدم غيرها في مضمار نقل التأثيرات الحضارية العربية الاسلامية الى أوربا . تقدمها في مضمار العلوم الى حد لم يتوفر في صقلية ، واذا توفر مثله في المشرق الا أن طبيعة الغزاة هناك ومقدار الاحتكاك حدّا من تأثيره . أضف الى ذلك أن فترة الاحتكاك ، عندما كانت على اشدها في أواخر العصور الوسطى كان المشرق العربي يدخل مرحلة الجمود ، ان لم نقل الانحطاط ، بينما لعبت الأندلس في هذه الفترات دور الحافظ للثقافة العربية بكل ما اغتنت به في المشرق ، واضافت اليه شيئا كثيرا من الجديد والمبتكر ، كما يتمثل في القمم الفكرية التى برزت فيها انذاك كابن باجه وابن الطفيل وابن

رشد وابن خلدون .

رغم تميز الأندلس عن غيرها في عملية نقل المؤثرات الحضارية لأوربا ، الا أن الشكل الذي تمت به العملية اختلف باختلاف أوضاع العرب المسلمين في الأندلس قوة وضعفا .

انتقال المؤثرات الحضارية في فترة قوة العرب المسلمين بالأندلس

تمتد هذه الفترة زمنيا منذ الفتح حتى نهاية القرن الرابع الهجري ، لكن عملية نقل المؤثرات الحضارية كانت في ذروة نشاطها خلال القرن الأخير من هذه الفترة ، أى في عصر الخلافة الأموية في الأندلس ، عندما ازدهر نشاطها الاقتصادي وبلغ نفوذها السايسي أوجه لدرجة بسط سلطانها المباشر وغير المباشر على جميع اسبانيا وتوسعها خارج هذا النطاق في شمال افريقيا من جهة وعلى شواطىء البروفانس من جهة ثانية . وكل هذا وسع من شبكة علاقاتها التجارية والدبلوماسية ، حتى اصبحت تعج من يوم لآخر بالسفراء والمبعوثين من قوى ذلك العصر الكبرى طلبا لعقد تحالف أو للكف عن حرب ، وكذلك من أمراء أو مبعوثين أسبان طلبا للعون أو للحماية أو حتى للاستشفاء .

التأثيرات الحضارية في عمليات التوسع البروفانس :

قام جماعة من الأندلسيين يدعون بالبحريين بالنزول في منطقة البروفانس في الجنوب الشرقي من فرنسا الحالية والشمال الغربي من ايطالية ، وبنوا حصن فراكسينيت في موقع غارد فرينه الحاليه ، وتوسعوا انطلاقا منه ليحتلوا مرتفعات من جبال الألب لينحدروا منها فيما بعد نحو مناطق السهول في سويسرا وفرنسا والبيمونت من ايطاليا ، كما أنهم احتلوا في جبال الألب ممر سان برنار الشهير حيث فرضوا الأتاوة على الحجاج الأوربيين الى روما ، وكان الطريق الطبيعي لأكثرهم ، كما فرضوا الأتاوات على التجارات المارة به .

ورغم أنهم اخرجوا من هذه المنطقة أواخر القرن الا أن بصماتهم الحضارية ظلت قائمة مستمرة لعدة قرون ومتنوعة المجالات ، رغم أنه يستحيل رسم صورتها الكاملة لأن مصادرنا عنها ليست عربية اسلامية وانما كتابات محلية كنسية معادية وجهت اهتمامها نحو تشويه صورتهم بذكر ما خربوا ، لا ما بنوا . وكذلك البقايا الأثرية ، وهي صادقة لكنها لا تستطيع التعبير الكامل كالكلمة . ومع ذلك تمثلت تأثيراتهم العمرانية في طرز العمران العسكرية والاقتصادية كالقلاع والابراج وقنوات الري . وفي مجال الصناعة اسهموا في ترقية بعض الصناعات ، مثل استخراج القطران من شجر الصنوبر والبلوط الذي يكثر في المنطقة ، وكانوا يستخدمونه في قلفطة السفن . وتبدو علاقة هذه الصناعة بالعرب عندما استمرت بعدهم ، واضحة باستخدام اهلها لكلمة القطران العربية بدلا من (God-roun الفرنسية . كما أنهم استخدموا صمغ الصنوبر لاستخراج القار الذي أصبح عنصرا من عناصر المزيج المكون لمقذوفات النار الأغريقية .

وتعزو الروايات المحلية الى العرب تطوير استثمار المعادن في المنطقة : وأهم ما استخرجوه منها كبريت الرصاص (الغالين) وسلفور الرصاص ، كما استخرجوا الحديد من أماكن أخرى ، وحولوا ما استخرجوه من المعادن الى أدوات وأسلحة والات زراعية . كما يعزى الى الأندلسيين اصلاح جنس الخيل في فرنسا ، ذلك لأنهم كانوا يأتون على سفنهم بالجياد العراب ليتسنى لهم عليها بث الغارات في داخل البلاد ، فبقى جنسها في فرنسا منذ ذلك الوقت ، ويوجد الآن صنف من الخيل في مقاطعة كامرغ ، متولد من ازدواج الخيول الأندلسية لخيول تلك المقاطعة .

وتعتبر الروايات المحلية انواعا من الرقصات أو المواكب في جنوب فرنسا بقايا من الوجود العربي الاسلامي هناك . منها رقصة الفاكهة التى يرقص فيها شاب بين فتاتين وفي اثناء رقصته يقدم فاكهة تارة الى هذه وطورا الى تلك ، وكذلك تلك الرقصة التى يقف فيها الراقصون خطا ، بازاء الراقصات خطا ، ثم يشتبك احدهما بالآخر ، ويقلد راقصو كل خط الاشارات التى يقوم بها القائم على رأس خطهم ، ومثلها ايضا الرقصة العسكرية التى يرقص فيها اثنان ، ويشهر كل منهما سيفه لطعن الآخر .

أما الموكب الذي ترجع نشأته لفترة الوجود الاسلامي هناك ، فهو موكب التحدى ويبدأ

بسير مجموعة من الرجال ، منهم خيالة ومنهم رجالة ، مع بقايا قديس لحراستها ويصل بعدهم جند برفقة السلطان الكبير مع وزرائه يجرون خلفهم عبيدا مكبلين بالأغلال . وفي النهاية تأتي جماعات بأزياء متنوعة من أزياء الجند لتحيي بقايا القديس باطلاق النار بغزارة . ويظن أن هذا الموكب تطوير لموكب كان يجرى أثناء الوجود الاسلامي بدليل اسمه التحدي ، ومشاهده . ويرمز كل ذلك الى حث رجال الدين المحليين لرعاياهم لتحدى حظر السلطة الاسلامية على الاشتراك في المواكب الدينية ، وخاصة تلك التى يرافقها تقديس لبقايا القديسين باعتبار تقديس البقايا مظهرا من مظاهر الوثنية (٢) .

انتقال التأثيرات الحضارية عن طريق التجارة والسفارات :

الى الشمال من المنطقة السابقة في أوربا تقع منطقة اخرى في جهات اللورين ، أى شرق فرنسا وغرب ألمانيا ، قامت علاقات تجارية بينها وبين الأندلس ، قائمة على تجارة العبيد . اذ كانت المنطقة منطقة حروب يأتي اليها اليهود لشراء الأسرى من الطرفين ويقومون بسوقهم الى جنوب الأندلس ، حيث يتم تصديرهم بحرا لجهات عدة . واضافة لذلك حصل عن طريق السفارات المتبادلة بين امبراطور ألمانيا أوتون الكبير والخليفة الأندلسي عبد الرحمن الناصر لدين الله خلال النصف الأول من القر الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، لقاء بين رجال الفكر في المنطقتين ونقل مخطوطات من الأندلس الى المنطقة الألمانية ، فقد التقى ربيع بن زيد ، أحد رجال الفكر المستعربين في البلاط الأندلسي ، بمؤرخ العصر الوسيط المشهور لوتبراند وحثه على وضع مؤلفه في تاريخ الفترة . كما أن سفير أوتون الكبير للأندلس ، وهو جون راهب مدينة غورز كان رجل فكر ، واتصل اثناء اقامته بالأندلس التى استمرت قرابة ثلاث سنوات برجال فكر اندلسيين كبار ، ولا يمكن تصور بقائه هذه المدة الطويلة دون اطلاعه واقتباسه من الوسط الفكري المحيط به ، ولا يستبعد ايضا حمله كتبا لبلاده ، اذ كان ذلك من عادته ، فقد جلب عند عودته من سفارة سابقة له لايطاليا مؤلفات لأرسطو الى ديره . ويرى دنلوب أن هذه العلاقات كلها ، ادت الى زرع بذور الثقافة العربية الاسلامية في المنطقة وأسهمت هذه بدورها في ترعرع الثقافة بشكل عام واشعاع المعرفة منها الى انحاء أخرى من ألمانيا وفرنسا وانكلترا (٣) .

انتقال المؤثرات الحضارية بواسطة طلاب العلم :

يظهر أن شهرة الأندلس برقي ثقافتها وتقدم علومهـا انتشر بين طـالبي العلم في أوربا فقصدوها . ومما سهل عليهم تلقى العلوم العربية دون معرفة بالعربية ، امكانية اخذهم عن مستعربين اندلسيين يعرفون العربية معرفة جيدة اضافة لمعرفتهم باللغة اللاتينية لغة الثقافة والكنيسة . ونتيجة لذلك فان مصادرنا عن هذه العملية ليست اسلامية وانما اسبانية وأوربية معادية للمسلمين في الغالب ، وميالة بالتالي لطمس أجزاء كبيرة من صورة هذا التلقي للعلم عن المسلمين . ومع ذلك فان أخبار الشخصيات الكبيرة يعثر فيها على أخبار صغيرة تمكننا من اعتبارها أمثلة عما أخذوه لا حصراً له .

لعل أشهر هذه الأمثلة الراهب جيربرت دي أورياك ، الذي اعتلى فيما بعد كرسي البابوية باسم سلفستر الثاني . وقد اعتبـر البعض ، ممن يعادي العـرب المسلمين ويحـاول طمس فضلهم ، ان الزيارة اما خرافة ، أو مشكوكا بصحة خبرها ، لكن التوقف عند القضية وتأملها يدل على أن هذا الحكم تعسفيا بعيدا عن الموضوعية ذلك أن المصدر عن الزيارة هو المؤرخ اديمار دي شاباناس الذي ذكر الخبر بشكل محدد ودقيق وذلك بقوله « ان جيربرت ذهب الى قرطبة من أجل الدراسة » . وتتوفر لهذا المصدر جميع الشروط التى تجعله ثقة ، فالمؤرخ من مواطني جيربرت ومعاصر له اذ كان عند وفاته في سن الخامسة عشرة . وتقتضي الأمانة التاريخية لنقض خبر موثوق الى هذا الحد ، البرهان على استحالة وقوعه ، وهو أمر لا يمكن لأحد أن يقدمه . وما يمكن ايراده هو العكس من ذلك ، والذي يتمثل بتوفر جميع الظروف لقيام هذا العمل . فقد كان الرجل كثير الرحلات طلبا للدراسـة ، قضى ثلاث سنوات بين ٩٦٧ و ٩٧٠ في أسبانيا سافر بعدها الى روما ومن ثم الى ريمس ، حيث أقام سنتين ليدرس على أحد كبار رجال اللاهوت الفلسفة . وكانت المنطقة الأولى التى حل بها في أسبانيا منطقة قطالونية ومعه رسالة توصية من اسقف مدينته الى كونت قطالونية بوريل كي يساعده في تحصيل العلم . وبما أن قطالونيه لا تتميز بأي شيء في العلم ، فلا بد أن تكون المساعدة عبارة عن ارساله لقرطبـة التى كان الأمـراء الأسبان يعتقـدون انها قاعـدة العلم الأساسية ، ويرتبطون بخلفائها بعلاقات تبعية وتتردد عليها سفاراتهم ، وكان لبوريل منها سفارتان . ومن ناحية اخرى فان الاسطورة التى ظهرت في القرن الثاني عشر الميلادي حول

هذا البابا ، والتى تزعم أنه درس فنون السحر على المسلمين في اشبيليه ، دليل على اعتراف ضمني من أوربا الوسيطة بأنه أتى بشيء غريب وجديد واعتبرته سحرا لكون مصدره العدو ، ومن الضروري نعته بشيء مستنكر هو السحر .

وظل التردد على الأندلس لأخذ العلم تقليدا معروفا في قطالونية استمر قرونا عدة بعد ذلك ، أى حتى القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد . ونجد في هذه الفترة بيدرو الفونسو القطالوني الذي انتقل فيما بعد الى انكلترا حيث عاش في ظل الملك هنرى الأول وألف هناك كتاب الفلك عام ١١١٥ م ، بعدما ذاع صيته كأحد ناشري العلم في أوربا (٤) .

انتقال المؤثرات الحضارية الى اوربا فى فترة الضعف السياسى للعرب المسلمين

عندما حل الضعف بالعرب المسلمين فى الأندلس وبدأ جيرانهم الأسبان يتوسعون على حساب اراضيهم وجدوا فيها عناصر حضارية استفادوا منها او اقتبسوها وأخذت طريقها بعد ذلك بواسطتهم الى اجزاء اخرى من أوربا والعالم الجديد . ويمكن ان تصنف هذه العناصر حسب طريقة الاستفادة منها الى صنفين كبيرين هما : الكتب بالدرجة الأولى وتليها بقية العناصر او البقايا الحضارية .

البقايا الحضارية :

يأتى فى مقدمتها البشر وخاصة منهم أولئك العلماء المبرزون العارفون بلغة الأسبان والقادرون بالتالى على نقل العلم اليهم ، ومن الأمثلة البارزة عليهم ، الرقوطى المرسى الذى قربه الفونسو الحكيم فى القرن الثالث عشر للميلا ، والذى اشتهر عنه أنه كان يعلم أبناء ملل ثلاث ، الاسلام والمسيحية واليهودية ، كلاً بلغته .

كذلك ترك العرب تقاليد ملاحية مبتكرة يهمنا منها ما تركوه على الشاطىء الغربى حيث البرتغال الحالية ومكان انطلاق مكتشفى امريكا . ولسنا هنا بصدد تعداد الوسائل التى

يعزى ابتكارها او نقلها للعرب ، والتى اسهمت فى اكتشاف امريكا . ولا بمناقشة المزاعم عن كون العرب اول من أكتشف العالم الجديد . ويكفى ان نورد هنا ما هو أكيد وثابت ، ويتمثل بالقول ان العرب المسلمين جعلوا الأندلس البلد الوحيد فى غرب أوربا القادر على الملاحة فى الأطلسى والذى يملك اسطولا ذا قدرة على ذلك ، بعدما كان هذا المحيط يعرف ببحر الظلمات ولا يبحر فيه الا الفيكينغ الذين أذاقوا شواطىء اوربا الغربية الأمرين بغاراتهم التى شنوها عليها ، اثر تبدل فى المناخ ادى لسيطرة الجموديات على اراضيهم ودفعهم للبحث عن معيشتهم بالاغارة على شواطىء الجنوب الدافئة . وكانت البداية لذلك أواسط القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى ، عندما أمر الخليفة الحكم الثانى بصنع سفن على هيئة سفن المجوس . ومن ثم اطلق عليها العرب اسم القراقير وأورد أحد الجغرافيين وصفا لها بالقول « أنها مراكب كبار بقلوع مربعة تجرى امامها والى خلفها »(٥) . ويفهم من هذا الوصف انها لم تكن على شاكلة السفن التى خبرها العرب فى المتوسط والمحيط الهندى ، التى كانت على أشكال ملائمة للابحار فى هذين البحرين ، كأن تكون ملائمة للاستفادة من الريح فى المتوسط ، او عكس ذلك فى المحيط الهندى لتتلافى تأثير الرياح الموسمية الشديدة التى تهب فيه . والحاجة هنا ماسة لسفن تقاوم الأمواج العالية للمحيط الأطلسى . وبعد انشاء هذا الاسطول استخدم فى نفس القرن عندما حمل عليه المنصور رجالة جيشه اثناء غزوة شنت ياقب . وتكثفت الملاحة فى الأطلسى خلال القرون التالية ، عندما ضمت بقية الأندلس لدولتى المرابطين والموحدين فى المغرب ، فأصبح الابحار فيه عاديا حتى لنقل البضائع .

ومن هذه البقايا الحضارية أيضا الموقتات التى اشتهر الأندلسيون منذ القرن الثالث بالابتكار فيها أيام عباس بن فرناس . ومن أنواعها ما عثر عليه الفونسو السادس غازى مدينة طليطلة . وكان عبارة عن بيلتين او اسطوانتين منصوبتين على نهر هذه المدينة ويتحدد فيهما الساعة من النهار واليوم من الشهر القمرى ، بناء على نسبة امتلاء كل منهما بالماء . وقد أورد هذا الوصف للمؤقت عدد من الجغرافيين المسلمين الذين اضافوا لذلك ، أن يهوديا كان فى حاشية الملك الأسبانى طلب الاذن له بأن ينزع واحدة من الاسطوانتين كى يتفحصها ويصنع مثيلا لها فعجز ، كما عجز عن اعادتها لوضعها الأول .(٦) .

وأخيرا ، كانت الزراعات التى أدخلها العرب المسلمون للأندلس وطرائق العمل فيها من

اهم البقايا لهم ذات التأثير عبر أسبانيا على بقاع عدة فى العالم . ومن أهم المزروعات التى أدخلها العرب الى أوربا وانحاء أخرى من العالم الأرز وقصب السكر والقطن . وكان لادخال الزراعتين الأخيرتين آثاره الكبيرة فى أوربا والعالم الجديد . فقد شكل القطن مع الفحم الدعامة الأساسية للثورة الصناعية فى أوربا . أما زراعة السكر فقد أثرت فى عادة الأوربيين فى التغذية ، اذ بدأوا تدريجيا بالاستغناء عن العسل كمصدر للمادة السكرية وانتقلت لهم العادة الشرقية بتناول الحلوى بعد الطعام . على ان الأهم من ذلك هو التغييرات الاجتماعية التى أدت اليها هذه الزراعة . ذلك أنها زراعة معقدة تحتاج هى وما يتبعها من استخراج السكر وتنقيته الى أعمال كثيرة ، وعندما تصبح مادة تجارية تتعرض للمنافسة ينظر فى تقليل الكلفة كالاستعانة بيد عاملة رخيصة ، مما يقود لاستخدام العبيد على نطاق واسع كما حدث فى جنوب العراق عند استخدام الزنج . وقد سار البرتغاليون على الطريق نفسه . فأقاموا مستوطنات زراعية جمعوا فيها الرقيق الأسود ، كان أولها فى جزر الأطلسى البرتغالية فى القرن الخامس عشر . وأصبحت نموذجا انتشر فى القرن السادس عشر الى البرازيل ، وقلده الأسبان فى جزر الكنارى وهسبنيولا ، اى هاييتى .

من ناحية أخرى يقتضى نقل زراعة ما الى نقل التقنيات الزراعية المرافقة ، وهذه الزراعات فى الأصل من نباتات الشرق الأقصى حيث تتوفر المياه الغزيرة اللازمة لها ، وعندما نقلها العرب المسلمون لمنطقة الشرق الأوسط الأكثر فقرا بالمياه ، لجأوا لتوفير المياه الى جمع المياه الجوفية من عدة آبار فى مجرى واحد يجرى فى قنوات تحت الأرض لتجنب البخر . وطبق الأسلوب نفسه فى أسبانيا ومنها انتقل على ما يظهر الى العالم الجديد ، حيث وجدت قنوات مشابهة فى تشيلى .

نقل المؤثرات الحضارية عن طريق الكتب :

وجد الأسبان فى البلاد الأندلسية التى احتلوها مكاتب عامره لدى الأمراء والخاصة وحتى عند البعض من غمار الناس وبسطائهم . وتوفرت العوامل للاطلاع عليها ونقلها من العربية فى مدينة طليطلة . اذ كانت هذه المدينة ، عاصمة القوط قبل الفتح ، ثم اصبحت عاصمة لدولة من كبريات دول الطوائف عند تجزؤ الأندلس فى القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر

للميلاد ، واشتهر أمراؤها بتشجيع العلماء من المهتمين بما نسميه الآن علما . وحوت مكتبات كبرى للخاصة ومكتبة للقصر زاخرة ، ولم يتورع أحد الأمراء عن مصادرة كتب من مكتبة أحد الخواص ، لولعه باغناء مكتبته وضم كل نفيس من الكتب اليها . من ناحية اخرى ضم مجتمعها كل العناصر الملائمة للنقل من العربية الى لغة أو لغات يفهمها الغزاة ، فاضافة للعرب المسلمين كان فيها مستعربون وفئة من اليهود الذين مهروا بمعرفة لغة الغزاة مع العربية .

مدرسة التراجمة فى طليطلة :

بهذا قامت حركة نشطة للترجمة من العربية أطلق عليها اسم مدرسة على سبيل المجاز . لأنه اذا قصد بالمدرسة جهاز متسلسل مترابط من المعلمين والطلاب والقاعات ، فانها لم تكن كذلك ، انما هى مدرسة ، بمعنى وجود جماعة من الدارسين يعيشون فى الموضع نفسه والمكتبات ذاتها ويصدرون عن منطلق واحد ويعملون فى ميدان خاص هو ترجمة المؤلفات العلمية العربية .

اما الدور الذى قامت به هذه المدرسة وأنجزته فكان فى خطوطه العريضة ، نقل الثقافة العربية الاسلامية بكل ما احتوته من عناصر ، معارف اليونان القديمة ، بعد ما غرق فى الانحطاط بعض ما حفظته الأمبراطورية الرومانية ، وقبل أن تسقط هذه الامبراطورية ويسيطر عليها البرابرة الجرمن ليقطعوا أوصالها ويفرضوا عليها عزلة ثقافية ويجعلوها بمنأى عن أى اتصال ببيزنطة التى حفظت هذه الثقافة . ومن المعروف ان النهضة الأوربية بمعنى من معانيها عودة الى الروح اليونانية والتقاليد الفكرية والثقافية لليونان القديمة . كما نقل العرب لأوربا فكرا آخر ، لم يتح لها فى السابق الاتصال به وهو فكر وثقافة الشرق الأقصى . هذا اضافة الى ما اضافه العرب لهاتين الثقافتين من تطوير واضافات وابتكار .

المرحلة الاولى : فى نشاط مدرسة الترجمة :

تمت هذه المرحلة كلها تقريبا فى ظل هيمنة وتوجيه الدافع الأول والمحرك لها ، وهو

غونديسالفو أحد كبار اللاهوتين فى كاندرائية طليطلة ، بين أعوام ١١٣٠ - ١١٧٠ م . وبفضلها بث فى أوربا فكر أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، كما طورت فى الثقافة العربية الاسلامية لدى الفارابى وابن سينا . وكذلك تم تعريف أوربا بتصوف الغزالى المزدرى للفلاسفة والمهتمين بالقعل الانسانى ، هذا اضافة لما أنتجته الأندلس فى المضمار ذاته . وبهذا النشاط دشن غونايسالفو عصرا جديدا فى فكر المعصر الوسيط ، الذى أضحى عصر تجديد نتيجة للاحتكاك بالفكر العربى الاسلامى .

وكانت الترجمة من العربية الى اللاتينية عن طريق الواسطة ، بحيث تجرى ترجمة شفوية الى الأسبانية الدارجة ، ومن ثم يترجم الكلام الى اللاتينية ويدون . ونموذج هذه الطريقة ترجمة كتاب « النفس » لابن سينا ، وفيها قام اليهودى خوان بن داود بالترجمة الشفوية من العربية إلى الأسبانية الدارجة ، فى حين قام غويديسالفو بترجمة كلامه إلى اللاتينية .

وبهذه الطريقة قام خوان الاشبيلى ، الذى اختص بترجمة الكتب الفلكية العربية وأضاف لها ترجمة لكتاب الخوارزمى فى الحساب ، المؤلف فى المشرق فى أيام خلافة المأمون العباسى (٨١٣ - ٨٣٣ م) . وهو الكتاب الذى نشر بين العرب الأرقام الهندية ونظام التعداد الهندى . وبفضل هذا العمل انتقلت الأرقام الهندية وطريقة التعداد والحساب لأوربا ايضا ، لتسود فيها تدريجيا وتحل محل نظام التعداد الموروث عن الحضارة الأغريقية والرومانية . وتبدو اهمية هذا التطور واضحة إذا اخذ فى الاعتبار بساطة نظام التعداد الهندى وايجازه فى التعبير عن العدد ، اذ ان رقما واحدا يمكن ان يرمز الى اعداد مهما تفاوتت قيمتها قلة أو كثرة حسب الخانة التى يحتلها ، بينما لا يتيسر ذلك فى الأرقام اللاتينية ، وهكذا يكتب الرقم ٩٩٨ بهذا الشكل DCCC LXXXXVIII . وكذلك تسهيله للعمليات الحسابية وخاصة بعد ادخال الصفر ، ولو ان البعض ينفى دخول الصفر لأوربا عن طريق الأندلس ، ويجعل طريقه عبر مدينة بجاية فى المغرب الأوسط ، ومن الجدير بالذكر أن الأرقام التى نقلت لأوربا احتفظت بأشكالها حتى اليوم هناك ، ولا زال سكان المغرب العربى يستخدمونها كذلك ، بينما حلّ محلها فى المشرق شكل آخر لها يطلب عليه الشكل الغبارى . (٧)

يظهر أن ذكر ما كان يجرى فى طليطلة قد شاع فى أوساط المهتمين بمتابعة الدراسة فى أوربا فهرع اليها عدد منهم ، لا نستطيع التأكد من أن روايات المؤرخين قد حفظت لنا ذكرا لهم

بمجموعهم . ومع ذلك فان من حفظت أسماؤهم يكفون للدلالة على أنهم كانوا من جهات شتى فى أوربا . يبرز من انجلترا اسم الفيلسوف اديلارد دى باث ، وكان رحالة نشيطا زار كيليكيا وسورية عام ١١١٥ وفرنسا وصقلية فى العام التالى ويعتقد ان اقامته فى الاندلس كان بين عامى ١١٢٦ و ١١٢٩ ، ترجم خلالها الجداول الفلكية للخوارزمى مع اضافات مسلمة المجريطى (١٠٠٧ - ١١٠٨ م) عليها .

وفى عام ١١٤٢ ظهر فى أسبانيا رئيس ديرية كلونى أكبر ديرية فى أوربا الغربية ، وهو بطرس الممجّد الذى حج الى ضريح شانت ياقب ومثل بعدها فى بلاط الفونسو السابع . واشتهرت طريقته بالعداء الشديد للاسلام والحض الدائم على محاربته بشتى الأشكال من السيف الى القلم . ورغبة منه فى الاسهام بتنفيذ هذه السياسة . عهد بترجمة القرآن الكريم الى كل من بطرس الطليطلى والصقلبى هيرمان الدالماس والانجليزى روبرتودى شستر . وكان الاخيران مقيمان فى أسبانيا وقد كرسا نفسيهما للترجمة عن العربية .

تعتبر عملية ترجمة القرآن الكريم مؤشرا لاتجاه جديد للأوساط الدينية المتطرفة فى عدائها للاسلام والمسلمين . ومؤدى هذا الاتجاه ، اعتبار الدين الاسلامى والثقافة العربية الاسلامية سببا رئيسيا لقوة هؤلاء المسلمين وبالتالى تجب محاربتهم بالعقل قبل السيف ، ومن مقتضيات ذلك دراسة معتقدهم وعلومهم . وقد سارت على هذا الاتجاه فيما بعد أيضا كل من رهبانية الفرنسيسكان والدومينيكان فى القرن التالى .

اذا كان توافد انجليز وفرنسيين على طليطلة أمرا غير مستغرب لبعد بلادهم عن مواطن الحضارة العربية الاسلامية او لعزلتها عنها ، الا ان ورود الطليان مثير للاستغراب حقا . ذلك لأن جنوب بلادهم ، وخاصة صقلية ، خضعت لحكم العرب المسلمين مدة قرنين ونصف القرن . وعند انقضائها أظهر ملوك المنطقة النورمانديون اعجابا بهذه الحضارة وتقديرا فائقا لها تجلى بمظاهر عدة . منها أن الملك النورماندى روجر الثانى المعاصر لغونديسالفو يبدو كسلطان عربى فى البسته وموكبه وحياته الخاصة ، ومثله ايضا أحاط نفسه بحاشية فكرية بينها العديد من رجال الفكر المسلمين . وسار سيرته بعده ابنه غليوم الأول ، الذى ترجم له ايوجينيو دى باليرمو احد رجال حاشيته ، كتاب بطليموس المشهور بالمجسطى من العربية . كذلك كان للجمهوريات الايطالية فى الشمال كجنوا والبندقية علاقات تجارية

وثيقة مع المسلمين ، وقامت فيها عملية ترجمة واحدة أيضا . الا ان كل ذلك لم يؤد على صعيد الترجمة الا الى عمليات فردية وغير مستمرة ، ولا يمكن ان تقارن بأى وجه من الوجوه بحركة الترجمة فى طليطلة من حيث المعنى وكذلك من حيث الاستمرار .

يزيل ما مر الاستغراب ويفسر توجه طليان أيضا من المتحمسين لورود منهل التراث والعلوم العربية وقصدهم لطليطلة . وقد اشتهر من هؤلاء اللومباردى جيرادو دى كريمونا ، الذى لم يتوجه نحو جنوب بلاده ، ولا حتى الى المشرق ، وانما توجه غربا الى طليطلة فى أسبانيا .

نشط جيراردو فى التردد على العلماء فى طليطلة ، وانصب اهتمامه أول الأمر على معرفة مؤلفات بطليموس الفلكية ، واتم ترجمة لكتاب المجسطى ، دون أن يدرى بأن ترجمة أخرى له قد انجزت فى صقلية . ومع ذلك فان الترجمة الصقلية غمرها ظلام النسيان ، بينما ظلت الترجمة الطليطلية فى التداول حتى طبعت فى البندقية عام ١٥١٥ ، وفى ذلك ما فيه من دلالة على ما كانت تعنيه طليطلة آنذاك بالنسبة للغرب الأوربى .

أقام جيراردو أثر ذلك أمدا طويلا فى طليطلة ، حيث وجد فى الكتب العربية بها مبتكرات كثيرة تفتقد اليها اللاتينية ، فترجم منها مستعينا بمترجم أسبانى ، كما جرت العادة ، أكثر من سبعين مؤلفا فى الفلك والتنجيم والجبر والرياضيات والطب . (٨)

أثر الترجمة على نقل صناعة الورق :

أدت ترجمة المؤلفات العربية الى اللاتينية بأعداد كبيرة الى أغناء المكتبة الأسبانية من ناحية كمية ، وربما أدى هذا بالتالى الى خلق ضرورة لتغيير طبيعة المادة التى يكتب عليها فيه . فاذا كانت الرقوق أو حتى أوراق البابيروس ملائمة لأعداد صغيرة من الكتب فانها ليست كذلك بالنسبة للأعداد الكبيرة وخاصة منها ما كان ضخما . وقد جرى ذلك مع معاينتهم للمكتبة العربية التى سطرت كتابة كتبها على الورق الذى انتشرت صناعته لدى العرب اعتبارا من أيام هارون الرشيد عندما نقلت هذه الصناعة من الصين . وفى القرن التالى أى الثالث الهجرى - التاسع الميلادى انشئت المعامل فى شاطبة بالأندلس . ويعود تاريخ أول كتاب

أسبانى كتب على الورق الى القرن الحادى عشر ، وكان نسخة من الكتاب المقدس . ويظهر انهم ظلوا يعطونه نفس تسمية البابيروس ، ولذلك جاء اسمه كذلك مع بعض التحريف فى لغتهم وهى Papel . ولم يقتصر الأمر على الأسبان ، بل أن الأوربين الآخرين الذين ارتادوا أسبانيا عاينوا هذه المادة الجديدة . ووردت عدة روايات عن الفرنسيين فى هذا الصدد ، مما هيأ السبل ودفع الى نقل صناعته الى بلادهم بالتسمية ذاتها (Papier) . [٩] .

المرحلة الثانية : لمدرسة التراجمة :

امتدت الفترة الزمنية لهذه المرحلة الى أواسط القرن الثالث عشر للميلاد وتميزت بانصباب الاهتمام الأكبر نحو ترجمة المؤلفات العربية التى تسير على الخط الأرسطاطاليسي . وربما كان الدافع وراء ذلك النشاط الفلسفى الذى سار على الخط نفسه فى الأندلس والمغرب المعاصرين ، بعد ما أفل نجم هذا الفكر فى المشرق العربى وتمثل بتوالى سلسلة من الفلاسفة ، بدأت بابن باجه وتلاه ابن الطفيل وتجسدت القمة بابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) . وقد احييت بواسطة هؤلاء وطورت بالشرح والتعليق فلسفة أرسطو ، ومع ذلك كانوا مجهولين فى المشرق لكن الحال اختلف بالنسبة لأوربا ، حيث ترجم للاتينية أكثر ما كتبوه وانتشر على نطاق أوسع مما هو فى العربية ، بدليل أن أكثر الأصول العربية لهذه المؤلفات ضاعت وبقيت ترجماتها اللاتينية فقط لتلعب دورا رئيسيا فى الفكر الأوربى خلال القرون الأربعة التالية .

أما المترجمون فظلوا خليطا من الجنسيات الأوربية ، فعمل بالترجمة من الانجليز كل من ميخائيل الاسكتلندى وميخائيل سكوت الذى ترجم عام ١٢٧١ م . كتاب البطروجى ، الذى يتبع خط أرسطو الفكرى ، وفيه شكّك المؤلف بنظرية بطليموس فى الفلك التى كانت معتمده خلال العصور الوسطى . وربما اعتمد على أفكاره العالم المشهور كوبرنيق الذى أجهز على النظرية . وقد طبعت هذه الترجمة فى بولونا عام ١٤٩٥ . كما أن المترجم ذاته ترجم كتبا أخرى لأرسطو ، مع شروح وتعليقات عليها لابن سينا .

وقام الراهب الأسبانى ماركوس بترجمة كتب جالينوس المشهور فى الطب من العربية الى

اللاتينية . كما ترجمت تحت اشراف الأسقف خيمينيث دى رادا عدة كتب اسلامية فى مقدمتها القرآن الكريم ثم تلته كتب دينية اخرى ألّفت فى ظل الموحدين . وترجم هيرمان المان عددا من تعليقات وشروح ابن رشد على كتب أرسطو ، ومع انه ترجمها لمرحلة الترجمة الى اللغات الأوربية الدارجة او العامية . (١٠) .

أما أثر هذه الأعمال بالنسبة للعقل والفكر الأوربى فيكفى للتدليل عليها والشهادة لها ، قول الفيلسوف رينان فى كتابه الذى مضى على تأليفه أكثر من قرن حول « ابن رشد والرشدية » ان ادخال النصوص العربية فى دراسات الغرب الأوربى يقسم تاريخ العلم والفلسفة الى فترتين متباينتين كلية ، فى الاولى : كان على النفس الانسانية أن ترضى تطلعاتها للمعرفة بتلك البقايا الفقيرة المحفوظة فى المدارس الرومانية لعصر الانحطاط ، اما فى الفترة الثانية : فقد استفاد الغرب من المؤلفات الأصلية لليونان والعرب » . كما ان معاصرا لعملية النقل هذه ، هو روجر باكون الفيلسوف المشهور ، يجعل من هذه الفترة ، الفترة الوحيدة المناسبة لتلقى العلم ، بينما يعتبر المرحلة السابقة تافهة الى حد يمكن معه الغاؤها من الناحية الفلسفية وذلك بقوله « يجب ألا يتعب المرء من تكرار القول بأنه لا مفر عند دراسة الفلسفة من دراستها بالعربية لأن ما لدى اللاتين لا قيمة له باستثناء ما اخذوه عن اللغات الأخرى . (١١)

تطور أوضاع مدرسة التراجمة فى عهد الفونسو الحكيم :

تمثل أهم عنصر فى هذا التطور فى غلبة الترجمة الى الأسبانية الدارجة واللغات الأوربية ، بعدما كانت الترجمة فى الفترة الماضية تتم الى اللاتينية . ويرى أميركو كاسترو فى كتابه « أسبانيا فى تاريخها » ، ان اليهود والمتنصرين منهم فى بلاط الفونسو الحكيم كانوا وراء هذه العملية ، وقد أقنعوه بجدواها وفائدتها رغبة فى تحطيم اللاتينية التى كانت عدوة اليهود اللدودة ، (١٢) بينما يرى آخرون ، بأنه على الرغم من ضرورة أخذ هذا العامل بعين الاعتبار ، الا أن من الضروري أيضا النظر للعملية ضمن الظروف التاريخية المحيطة التى قد تشكل السبب الرئيسى ، او على الأقل ، العامل الحاسم الذى اتاح لليهود تحقيق رغبتهم . من جهة ثانية كان التغير متوقعا مادام يكون أول مرحلة فى الترجمة من العربية الى اللاتينية .

ومن جهة ثانية فان اللاتينية فقدت دورها وأهميتها كلغة ، ذلك انها لم تكن لغة التخاطب ، واقتصر دورها على كونها لغة ثقافة . وجاء اطلاع المثقفين الأوربيين العارفين باللاتينية طبعا ، على الكنوز الثقافية التى احتوتها العربية ، ليظهر لهم أن المحتوى الثقافى فى اللاتينية يكاد يكون معدوما .

وبالتالى كان لابد لهم من الاستنتاج ، كما هو حال روجر باكون ، ان لغة الثقافة هذه أصبحت دون مضمون ثقافى يعتّد به ، فما هى ضرورتها اذن ؟ ويظهر ان التساؤل كان عاما فى أوربا بدليل وجود ميل عام فيها نحو الكتابة باللغة الدارجة . لم يكن التطور انقلابا فجائيا وانما مر بمرحلة انتقالية كانت الترجمة فيها تتم الى اللاتينية اضافة للغة الدارجة ، وهذا ما نشاهده فى كتاب الكيمياء لأبو قراط ، المترجم عن العربية بأمر من الفونسو الحكيم ، وجدت منه ثلاث نسخ اثنتان باللاتينية وواحدة فى الأسبانية . وكذلك الحال فى كتاب « احكام النجوم » الذى أمر نفس الملك بترجمته الى الأسبانية واللاتينية كذلك .

نشاط مدرسة الترجمة الألفونسية :

عمل الفونسو الحكيم فى الاشراف على الترجمة وتشجيعها قبل اعتلائه عرش قشتالة اذ أمر قبل خمس سنوات من ذلك ، بترجمة كتاب كليلة ودمنة الى الأسبانية ، وكانت تلك أول ترجمة لهذا الكتاب الى لغة أوربية . وبعد ما أصبح ملكا مر نشاطه بمرحلتين استمرت الأولى منهما أربع سنوات بدءا من عام ١٢٥٦ وكرست لترجمة كتب علوم صرفة ، يأتى فى مقدمتها كتاب الصفيحة ، الذى ألفه العالم الأندلسى ابن الزرقالة من رجال النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى والذى وصف فيه كيفية صنع الاصطرلاب وكيفية عمله والاستفادة منه فى الملاحة .

أما فى المرحلة الثانية فقد تميز العمل بأمور عدة ، أهمها الاهتمام بالكيف لا بالكم فقط ، وأصبحت الترجمة تعد ثم يعاد النظر فيها وتدقّق فتنقح أو يضاف عليها . كذلك اشتهرت الفترة بدمج ترجمات عربية لمؤلفات عامة أمر بوضعها الفونسو الحكيم . ويتجلى ذلك بالمدونة « العامة الأولى فى التاريخ » التى اعتمدت فيها يخص تاريخ الأندلس وجغرافيتها على البكرى

فى كتابه المسالك والممالك وفى تاريخ بلنسية الأندلسية على محمد البلنسى المعروف بابن علقمة (٤٢٨ - ٥٠٩ / ١٠٣٦ - ١١١٥) فى مؤلفه « كتاب البيان الواضح فى الملم الفادح » والذى فقد نصه الأصلى باستثناء شذرات يوردها ابن عذارى فى الجزء الثالث من البيان المغرب ، بينما احتفظت به المدونة كاملا او مختصرا . وكذلك اعتمدت فى تاريخ مصر على كتاب ابن وصيف شاه [١٣] .

اضافة لكل ذلك يظهر ان الفونسو الحكيم المتحمس لنشر المعارف على نطاق واسع ، وجد فى التطور الجديد سلاحا ذا حدين بالنسبة لتحقيق هذا الهدف . فترجمة الثقافة العربية الى الأسبانية الدارجة يساعد فى نشرها على نطاق واسع لدى الأسبان ، لكنه يحرم منها الأوربيين الآخرين بعدما كانت فى متناول العارفين منهم باللاتينية سابقا . لذلك يغلب على الظن أنه تلافى ذلك وأمر بترجمة عدد من الكتب لا الى الأسبانية وحدها بل الى لغات دارجة أوربية أخرى . وكمثال على ذلك نراه فى الاصطرلاب الألفونسى الذى عم أوربا كلها ، وكان يستخدم لدى كل الملاحين فى الغرب الأوربى ، وكتابه عنه هو ترجمة لكتاب الصفيحة لابن الزرقالة العربى ، الأمر الذى يدل على أن ترجمة هذا الكتاب لم تبق مقصورة على الأسبانية بل ترجمت الى اللغات الأوربية الأخرى . واذا كنا لا نملك دليلا مباشرا على ذلك وهو نسخ عن الترجمات لكتاب الاصطرلاب الى اللغات الأخرى ، الا أن السنوات الأخيرة وفرت لنا الدليل عبر مثال آخر هو قصة المعراج الاسلامية ، التى ترجمت فى قصر الفونسو الى اللاتينية والأسبانية والفرنسية .

التأثيرات فى المجال الأدبي

اسهمت المعلومات العلمية والفلسفية التى أخذها الأوربيون عن العرب في تنمية فكرهم وتعديل بعض النظريات السائدة أو الاتجاهات الفكرية ، مما اسهم في نقل اوربا الى عصر النهضة . واذا كان الكثير مما أخذ فأثر وطور قد تجاوزه العلم الحديث الآن . فان أثر بعض الفروع الأدبية للحضارة العربية الاسلامية كان أكثر دواما لارتباطه بأشكال من الأدب االأوربي الذى مازال ذا حظوة لدى الأوربيين حتى الآن . ويمكن ايجاز اثر الأدب العربي بالأمور التالية :

التأثير في مجال القصص الديني :

ربما كان أهم مجالات التأثير العربي في فكرة الكوميديا الآهية لدانتى . وقد كان دانتي أحد عمالقة عصر النهضة الايطالية التي كانت بدورها احدى الدعائم الرئيسية للنهضة الأوربية . واعتبرت الكوميديا الاهلية ، ضمن الفكر الأوربي ، كأثر من جملة الآثار الأدبية العظمى التي مرت على الفكر الانساني عموما . ولم يخطر ببال أحد المفكرين منذ القرن الرابع عشر الميلادى ، أى عند ظهورها للنور ، الى أوائل القرن العشرين أن يكون عمل دانتي مقتبسا عن الآخرين ، بل ظل من الأمور المسلم بها انها ابتكار عبقرى للأديب القلورنسي ، الذى وصف بشكل قصصي رحلة الانسانية عبر الحياة الآخرة ، ممثلة بالآثمين الذين يلاقون صنوف العذاب في الجحيم وبالاتقياء الذين يكافآون على حياتهم الدنيا الفاضلة ، فيرفلون بثياب الحياة الناعمة الصافية المليئة بجميع المتع فى النعيم . وبالتالى أثرت أوصافه هذه في خلق تصور عام لدى الأوربيين عن تفاصيل الحياة في الآخرة .

وفي مطلع القرن العشرين بعد ما اصبح مقبولا لدى الأوربيين بشكل عام الحديث عن أثر للحضارة الاسلامية على الحضارة الأوربية ظهرت نظرية اسين بالاثيوس القائلة بأن الكوميديا الآلهية مقتبسة من الأدب الاسلامى بفروعه الدينية والصوفية والأدبية . وقد احدث هذا القول ضجة في الأوسط الفكرية ناتجة عن قبول البعض بها لمنطقيتها أولا وللثقة بصاحبها ، اذ انه لا يمكن ان يتهم بمحاباة العرب المسلمين لأنه اسباني كاثوليكى ورجل كنيسة . ومن الناحية العلمية كان يجمع اضافة لثقافته الكنسية اللاتينية التى اكتسبها بحكم تكوينه الديني ، معرفة واسعة بالاسلام وخاصة بالصوفية لدى المسلمين . ومن الجانب الآخر رفضها البعض وخاصة الدانتيون منهم . لكن مواقفهم بدأت بالتراخي تدريجيا ، حتى أصبح القول بها قاعدة لدى الباحثين ورفض القول بالتأثير هو الشواذ .

وقد أورد اسين بالاثيوس حججه على الشكل التالى :

١ ـ افترض أولا أن يكون دانتي كمسيحى قد اقتبس الفكرة الأساسية من القصص الدينى اليهودى والمسيحى المعروف لدى المسيحين وفيه عروج الى السماء . كعروج موسى وياروخ وأشعيا أو فى صعود عيسى (عليه السلام) وصعود القديس بولس الى السماء الثالثة . لكنه لم يجد بين الكوميديا الالهية وبين واحدة من هذه القصص ، أو بين الكوميديا

الالهية ومجموعة هذه القصص شبهاً يتعدى الفكرة الأساسية الى امور اخرى ، كمراحل الرحلة وتفاصيلها . حتى يمكن القول بأن دانتى اقتبس منها .

٢ ـ اما عند مقارنة الكوميديا الالهية بقصة المعراج لدى المسلمين التى تطورت لدى المسلمين فكرتها العامة التى هى الاسراء والمعراج للرسول ﷺ فى مجالات القصص الشعبية فأغنيت بالتفاصيل . وكذلك فى الأدب ، كما يظهر ذلك فى رسالة الغفران للمعرى ، ولدى الصوفيين الذين اغنوها بالرموز الدينية كما هو الحال عند ابن عربى فى الفتوحات المكية . عند هذه المقارنة تبين لأسين بالاثيوس تطابق فى : الفكرة الأساسية وفي المراحل وفي التفاصيل الدقيقة فى احيان كثيرة . وهو مدى من التطابق لا يمكن ان يحدث الا بين اصل وتقليد له أو صورة اصلية ومحاولة محاكاتها . وقد حدد أسين بالاثيوس نقاط التطابق فى كل مرحلة مع تفاصيلها حسب التسلسل التالى :

ا ـ البداية والطريق :

فى القصتين يوقظ القائم بالرحلة ليباشرها من نوم عميق وبعد منتصف الليل ويعترضه فى طريق الصعود حيوانات هما أسد وذئب فى رسالة الغفران على الطريق المؤدى الى النار ، ونمر وأسد وذئبه على طريق دانتى .

وبعد ذلك يظهر لكل من الطرفين دليل وهو جبريل بالنسبة للرسول ﷺ وفيرجيل أمير شعراء العصور القديمة ، أو أشهر شعراء العصرى الرومانى ، بالنسبة لدانتي .

ب ـ الوصول الى النار :

تبدو نذر الاقتراب من النار نفسها لكلا الصاعدين أصوات مختلطة منكرة مع السنة نيران مرتفعة . يرفض خازن النار السماح لهما بعد ذلك يأتى شكل النار او الجحيم واحدا فى القصتين أيضا وكذلك موقعها ، اذ تقع تحت مدينة القدس ، وعلى شكل قمع مقسم الى طبقات تزداد النار فيها هولا من الأعلى الى الأسفل ، وفى كل طبقة دركات وفى كل درك

اصحاب اثم واحد ينالون عقوبة واحدة ، وهذه العقوبات متشابهة فى القصتين مع التلازم فى الاثم الذى تحل بمرتكبه هذه العقوبة فى اكثر الأحيان لا كلها ، فالزناة عقوبتهم السنة نيران فى كلا الجحيمين لكن الآثام تحور فى قصة دانتى عندما يكون العمل اثما لدى المسلمين وليس كذلك عند المسيحيين كشرب الخمر ، فالظمأ الشديد هو ضمن عقوبة شاربى الخمر فى النار الاسلامية بينما انتفاخ البطون عند دانتى يكون من نصيب المزورين .

ج ـ النار وطريق الخروج منها :

فى القصة الاسلامية جبل وعر وعند دانتى ايضا يدعوه جبل المطهر وتقابل كلا منهما امرأة يرد وصفها عند دانتى بانها بشعة ، وفي القصة الاسلامية انها عجوز نـاشرة شعـرها . ويتفق الدليلان جبريل وفيرجيل انهاتمثل فتنة الـدنيا البـاطلة ، الى ان يصلا الى نهر يكـون الحد الفاصل بين المنطقتين ، يغتسل به دانتى ويسميه نهر المطهر ثـلاث مرات ، ومعـروف فى القصة الاسلامية ان الأرواح الصاعدة الى اللجنة تغتسل فى هذا النهر المسمى نهر ابراهيم ثلاث مرات فتصبح وجوههم بيضاء ناصعة . وعند باب الجنة تستقبل الداخل فى كل من قصة الغفران والكوميديا امرأة جميلة . فابن القارح تستقبله حوريه وتسير به فى رياض الجنة الى ان يصل الى مجموعة من الحور يحطن بمحبوبة أمرئ القيس ، أما دانتى فتستقبله الحسناء ماتيلدا وتسير معه الى ان تصل معه الى موكب من الفتيات الجميلات والشيوخ يحطن بمحبوبته بياتريتشى .

ه ـ الجنة والطريق اليها :

يتطابق فى القصتين مخطط وتصميم الجنة فهي في تسع سموات فيها أرواح من أنعم الله عليهم بالجنة . وأسماء هذه السموات منها سبع باسم الكواكب السيارة لأنها عبارة عن افلاكها ، ثم فلك النجوم الثوابت وفلك الابراج . وتنتهى هذه الأرواح بعد عبورها تلك السموات الى سماء السماوات أو أعلى عليين . حتى أن الأسماء تتطابق فى بعض الأحيان بسبب تسمية كل سماء باسم الكوكب السيار فى العربية أو فى اللاتينية .

وأضافة الى التوافق فى التصميم العام للجنة هناك توافق فى مراحل الوصول اليها ، فكل من العارجين عرج بسرعة الريح أو السهم يقوده دليله وكذلك انبهر كل منهما من النور الذى يزداد لمعانا كلما صعد العارج ، حتى ليخشى أن يحرق عينيه فيقى وجهه بيده . وفى هذه الأثناء يتفق سلوك الدليلين فكل منهما يهدىء من روع صاحبه ويطلب منه شكر الله على ما انعم به عليه . وعند وصول دانتى لآخر مراحل صعوده يصعد وحيدا دون بياتريتشى ، وفى قصة المعراج الاسلامى يتخلف جبريل عن الرسول ﷺ عندما اتته الملائكة بالرفرف الأخضر الذى حمله الى الحضرة الآلهية .

على ان التطابق هنا، اى فى الجنة وطريقها يتعدى الخطوط الأساسية الى التفاصيل، فمحمد فى قصة المعراج الدينية وابن القارح فى رسالة الغفران التى نسخت على منوالها يقابلان فى السماء أرواحا من طبقتهما ، كمقابلة الرسول (ص) لعدد من الأنبياء والشخصيات التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم ، وابن القارح يكلم الأدباء . وكذلك فعل دانتى فى مقابلة اشخاص من الأدباء او رجال الدين . وكذلك تتشابه مصادفة كل من العارجين لكائنات غير مألوفة ، اذى يرى الرسول ﷺ فى سماء المشترى ملاكا هائلا فى صورة ديك يخفق بأجنحته الكثيرة ويصيح ليقوم المصلون الى صلاتهم ثم يسكت .ثم انه رآى ملائكة لكل ملك منهم ألف جناح وألف رأس ، في كل رأس ألف وجه ، في كل وجه الف فم ، وفى كل فم ألف لسان تسبح الله تعالى بألف لغة . وفى السماء نفسها يرى دانتى نسرا كبيرا يتألف من عدد لا يحصى من الأرواح اللامعة ، كله أجنحة ووجوه ، وهو دائم التحذير لبني آدم بأن يتبعوا الطريق القويم ، يخفق بأجنحته ثم يسكت . أى ان هذا النسر هو مزيج من الصورتين السابقتين فى قصة المعراج الاسلامية .

وقد رأى الرسول ﷺ اثناء عروجه سلما يرقى من القدس الى سماء السموات تحف بجانبيه الملائكة له مرقاة من فضة ومرقاة من ذهب ومرقاة من الزبرجد تصعد عليه الأرواح فصعد عليه يقوده جبريل بأقل من طرفة عين . وفى الكوميذيا الالهية يرى دانتى فى سماء زحل سلما ذهبيا يؤدى الى سماء السماوات ورأى أرواح الذين انعم الله عليهم تهبط على هذا السلم فصعد عليه مع بياتريتشى وباشارة منها فصعد فى وقت اسرع مما تسحب يدك من النار .

وتفصيل آخر يتشابه فى القصتين ، فقد رأى محمد ﷺ ملاكا نصفه من ثلج ونصفه من نار

فلا الثلج يطفىء النار ولا النار تذيب الثلج ، ومثل هذا المشهد يتكرر عند دانتي فى رؤيته للملائكة .

وفى آخر المطاف نرى المثول فى الحضرة الآلهية متطابقا ووصفهما للعرش واحداً ، فحسب ماورد فى قصة المعراج والكوميديا تكون الالوهية مركز نور باهر تحيط به تسع دوائر متحدة المركز من الملائكة الذين لا يعدون ولا يحصون ، وتنطلق منهم اشعاعات باهرة . ويتمركز العرش فى مركز هذه الدوائر . وقد تركت هذه الرؤية فى عقل كل منهما أثرا متشابها فقد بهر النور كلا منهما فى بداية الأمر حتى خيل اليه انه فقد البصر ، ولكنه يستعيد قوة ابصاره شيئا فشيئا حتى يطيق النظر الى النور . ويعجز كل منهما عن وصف الرؤية ، ولا يذكر الا أنه بهت بجمال الالوهية وأشرقت نفسه بهذا الجمال الأقدس(٢٤) .

و ـ منابع التأثير الاسلامي وكيفية وصولها لدانتى :

لاحظ اسين بلاثيوس أن تأثيرات قصة المعراج الاسلامية التى لايشك فيها واردة من مصادر اسلامية مختلفة عن قصة المعراج لكن أبلغ هذه المصادر فى التأثير كانت قصة ابن عربى للمعراج الواردة فى الفتوحات المكية . اذ ان دانتى « وصف دركات النار والسموات وصفوف الملائكة المحيطة بالنور الالهى وصفا مماثلاً لوصف ابن عربى الذى تميز بوضع تصميمات لممالك الآخرة ذات أشكال دائرية أو كروية بمجموعها .

بعد أن ساق اسين بلاثيوس كل هذه الحجج حاول الاجابة على سؤال يطرح نفسه دائما وهو ان دانتى لا يعرف العربية فكيف اتيح له الاطلاع على قصة المعراج ؟ وقد أجاب دانتى على ذلك واضعا بلوغ هذا التأثير لدانتى ضمن الاطار العام للتأثير الاسلامى فى جميع نواحى الفكر الدينى والفلسفى الذى عم اوربا عبر طرق التأثير المعروفة وخاصة عبر أسبانيا وجنوب ايطاليا . وهذا يعنى انه بقيت هناك حلقة دقيقة مفقوده عن الصلة المباشرة لدانتى بهذه القصة بالذات .

كانت هذه الحلقة مختبئة فى بطون مخطوطين ساكنين على رفوف مكتبتين مشهورتين يكثر قصادهما والمترددون عليهما ، وهما : مكتبة باريس الوطنية ومكتبة اكسفورد ، ومع ذلك لم

يتيسر لأسين بالاثيوس الاطلاع عليهما .

وجد فى هذين المخطوطين خبر مؤداه ان الفونسو الحكيم عهد لابراهيم الفقيه مترجم الصفيحة للزرقالى ، بترجمة احدى قصص المعراج العربية اللاتينية العامية أو الأسبانية الدارجة . وقد ضاعت هذه الترجمة لكن المشرف على القصر لدى الملك الأسبانى ذاته وهو بونا بينتورا دى سيينا وضع للقصة ترجمتين . احداهما لا تينية والأخرى فرنسية مؤرخة عام ١٢٦٤ واكتشفت الاثنتان بعد هده القرون واظهرتا للنور فى آن واحد ، وبشكل مستقل فى اسبانيا وايطاليا عام ١٩٤٩ م . وبهذا ظهر برهان على ان قصة المعراج الاسلامية كانت موجودة بلغة أو بلغات يفهمها دانتى . واصبح الدليل قاطعا اكثر عندما عرف ان النسخة اللاتينية كانت معروفة فى ايطاليا ، فقد عرفت فى توسكانا عام ١٣٥٠ م . وفى ابوليا خلال القرن الخامس عشر للميلاد .

وبذلك اصبح الجدل حول فرضية أسين بالاثيوس منتهيا ، ويقول العالم الايطالى ليفى دى لافيدا ، الذى كان احد المترددين فى قبولها أول الأمر ، ما يلى « لا يتطرق الآن اى شك لكون قصة المعراج الاسلامية فى متناول الأيدى بأوربا الغربية وباللغات الأسبانية والفرنسية واللاتينية . وافتراض انها كانت بعيدة عن متناول يد دانتى فيه الكثير من التجنى على الحقيقة ، ولم تعد اقوال اسين بالاثيوس حول امكانية اقتباس دانتى من قصة المعراج الاسلامية فرضية ، بل اصبحت حقيقة مؤكدة(١٥) .

التأثيرات فى الأدب القصصى :

كليلة ودمنة :

من المعروف أن اصلها فارسى ترجمها الى العربية بتصرف ابن المقفع ، وقد ترجمت الى الأسبانية الدراجة عام ١٢٦١ وعنها الى الفرنسية عام ١٣١٣ . وكذلك ترجمت الى اللاتينية وعنها الى لغات اوربية عدة . وكانت شعبيتها تتزايد يوما بعد يوم ، حتى ان بيدرو باسكوال ، اسقف مدينة جيان الغيورعلى سلامة المعتقد الكاثوليكى ، والذى قضى شطرا

كبيرا من حياته يجادل مسلمى غرناطة لفتنتهم عن دينهم وادخالهم فى المسيحية ، هاجم قراءة الناس المستفيضة له . ورأى فى ذلك أمرا يهدد سلامة العقيدة الكاثوليكية . ثم أخذ انتشار قصص هذا الكتاب تأخذ شكلا مقنعاً اذا أن كتابا من أسبانية وغيرها نسجوا على منوال قصص كليلة ودمنة فى كتب نشروها دون اشارة لأصل هذه القصص ، كما هو حال كتاب الأسبانى رامون لول « كتاب الوحوش » وكتاب الفرنسى لافونتين(١٦) .

السندباد :

هندية الأصل ترجمها العرب منذ فترات مبكرة . اذ ان المسعودى فى أوائل المائة الرابعة للهجرة اشار اليها ونسبها للفيلسوف الهندى سندباد باسم « الوزراء السبعة » لكن القصة لم تبق منعزلة وانما ادمجت ضمن قصص الف ليلة وليلة ، وتعرف من خلال النسخ المتداولة ان الكتاب يضم مجموعة من الحكايات تبلغ ستا وعشرين ، سبعة منها فقط ترتبط بخط جلى واضح . وفيها حكاية رئيسية ترتبط بها الآخريات . مؤدى القصة الرئيسية ، ان محظية أحد الملوك تراود ابنا له عن نفسه فيمتنع ، وتسبقه بالشكوى الى ابيه فيغضب ويأمر بقتله . غير ان وزراءه السبعة ينصحونه بالتثبت من صحة التهمة سبعة أيام . وجرى خلالها قيام كل وزير برواية قصة عن حيل النساء ومكرهن . وفى نهاية الأيام السبعة سمح لابنه بالمثول بين يديه ودافع عن نفسه وظهرت براءته وحلّت العقوبة بمحظية ابيه .

ترجمت هذه القصة الى الأسبانية عام ١٢٥٣ بأمر من الأمير فادريكى اخى الفونسو الحكيم . وبعد ذلك ظهرت فى الآداب الأوربية قصص محاكة على منوالها دون الاشارة لها ، مثل قصص بوكاشيو الايطالى بعنوان « الليالى العشر » لكنها اختلفت فى الطابع والمغزى ، اذ كان طابع قصص سندباد وعظى اخلاقى ، بينما كان طابع قصص بوكاشيو اباحى . كذلك كان للقصص مفرده لا مجموعة آثار متفاوتة ، ولعل اكثرها انتقالا فى الآداب الأوربية كانت حول المدى الذى يصل اليه مكر النساء ، ومؤداها ان رجلا أوصى أم امرأته بان ترعى شئون ابنتها اى زوجته فى غيابه خارج البلاد . لكن الابنة عشقت شخصا فى غياب زوجها وأخبرت أمها بذلك . فتسترت عليها أمها وساعدتها على الالتقاء به ودعته للبيت . وصادف اثناء وجوده فيه وتناوله الطعام ان طرق الزوج الباب بعد عودته من السفر ، فخبأت الزوجة

عشيقها فى المكان المخصص لأسرة البيت ، ثم فتحت الباب واستقبلت الزوج . وطلب هذا اعداد فراشة بسرعة لرغبته فى النوم بعد تعب السفر ، وارتبكت الزوجة . لكن الأم انقذت ابنتها من الورطة بقولها لها بضرورة عدم الاستعجال فكيف ينام زوجها دون ان تعرض عليه ملاءة السرير الجميلة التى شاركتها فى نسجها . اخرجت الملاءة وقامت الأم بنشر الملاءة ثم امسكت بطرف منها وناولت ابنتها الطرف الآخر . ورفع الطرفان كى يراه الزوج كاملا ويتأمل فى مدى دقة صنعه وجمال تطريزه . لكن رفعه بهذا الشكل كون ستارة هرب العشيق من خلفها . واعجب الزوج بالملاءة وتساءل عن خبرة أم زوجته فى النسج ، فأجابته بانها ماهرة وبأن هذه الملاءة لم تكن الوحيدة التى نسجتها بل نسجت منها الكثير . اشتهرت هذه القصة ودست بين العديد من مجموعات القصص باللاتينية وباللغات الدارجة الأسبانية والفرنسية والألمانية ، ودخلت الى المسرح الانكليزى وكذلك ضمن نسخ المواعظ والأمثال التى يضربها رجال الكنيسة للمؤمنين .

الأصل العربى للشعر الغنائى الأوربى :

أشرنا فى السابق الى شيوع لغة أسبانية دراجة أو عامية لاتينية أو رومانسية ، والى ان السكان بمجموعهم ، عربا وغير عرب ، كانوا يتكلمونها أو يعرفونها . وكشف خوليان ريبيرا فى مطلع هذا القرن عن وجود شعر واغان شعبية بهذه اللغة الدارجة وأوزانه مقطعية .

من ناحية اخرى ظهر لدى الأندلسيين منذ أواخر القرن الثالث هـ التاسع الميلادى شعر الموشح ، الذى يختلف عن القصيدة العربية بعدم التزامه بوحدة القافية ، اذ يتألف من مقطوعات تتراوح من خمس الى سبع . وتتألف المقطوعة من جزئين ، الأول يعرف الأغصان ، وهو عدد من الأشطار تنتهى بقافية مشتركة ، والثانى هو القفل الذى تنتهى اشطاره بقافية تتفق مع قافية نهاية الموشح أو مركزها . كما ان أشكاله الأولى تختلف عن القصيدة من ناحية عدم اتباعها الأوزان المتعارف عليها للشعر لدى العرب . هذا اضافة لكون الخرجة فيه أو المركز بالأعجمية أو لغة أهل الأندلس الدارجة . وبهذا يكون فنا شعريا خليطا ، فهو فى وزنه المقطعى وخرجته ربيب الأغنية الأسبانية باللغة الدارجة ، لكنه من ناحية اخرى عربى بالأشطار . وقد عبر عن هذا كله ابن بسام الشنتريني بكلمات موجزة قائلا

« وأول من صنع أوزان هذه الموشحات بافقنا واخترع طريقتها ـ فيما بلغنى ـ محمد بن حمود القبرى الضرير وكان يضعها على أشطار الأشعار ، غير ان اكثرها على الأعاريض المهملة غير المستعملة ، بأخذ اللفظ العامى والعجمى ويسميه المركز ويضع عليه الموشحة (١٧) وكمثل عليه :

المطلع :

لحظات بابلية ملأت قلبى عشقا
ولمى ثغر مفلج لائمى منه موقى

الخرجه أو المركز :

الب ديه اشت ديه ديه ذل عنصره حقا
بشترى مو المدبج ونشق الريح شقا

والخرجة كما يلاحظ خليط من العربية واللاتينية الدارجة .
أما معناها : ياهذا اليوم من يوم أبيض

هو حقا يوم العنصرة (عيد الشعانين)
سألبس فيه ثوبى المدبج
ونشق الريح شقا

فى الوقت الذى كان يحدث فيه تدوين للعلم والثقافة باللغات الأوربية الدارجة ، ظهر شعر غنائى بالدارجة ايضا عند شعراء التروبادور الفرنسيون . ويرى خوليان ريبرا مطلق النظرية بأنه اول شعر اوربى من هذا النوع وعنه انبثقت سائرا انواع الشعر الغنائى بأوربا ، وانه استقى بدوره اصله من الموشحات الأندلسية . اذ انه مثلها من ناحية المقاطع ، ومثلها ايضا وضع ليغنى . كما ان أول مبتكريه اناس ذوو صلة متينة بالأندلس ، وعاشوا فى بيئة الفت الغناء الأندلسى وتذوقته .

يأتى فى مقدمة هؤلاء غليوم التاسع دوق اكيتانيا كونت بواتيه (١٠٧١ - ١١٢٧ م) وكان الابن الوحيد لغليوم الثامن ، الذى زوج ابنته لألفونسو السادس الأسبانى غازى طليطلة ، ولو أن الحضارة الأندلسية الراقية هى التى انتصرت فى هذا المجال حتى فى بلاطه . كما كانت لغليوم الثامن هذا صلة اخرى اوثق بالحضارة الأندلسية وخاصة الغناء . فهو أحد القادة الذين شاركوا فى الهجوم على الموقع الاسلامى بربشتر ، ليتقاسموا بعد النصر الغنائم والسبايا اللواتى كان عددهن كبيرا ، الى حد ان سهم ممثل البابا بلغ ١٥٠٠ عذراء وبعض من وقعن فى الأسر كن ماهرات بالغناء . اذ يروى ابن حيان ما يدل على ذلك صراحة . وقد نقل عن تاجر يهودى كلف بفداء اسيرة شريفة منهن . فلما دخل مجلس من وقعت فى نصيبه وجده محاطا بعدد كبير من الجوارى المسلمات وهن يضربن على اعوادهن ويغنين بلغتهن ، بينما اتخذ هو مجلسا على الطريقة العربية وتزيا بالزى العربى ايضا . وعندما رفض عرض التاجر بالفدية للأسيرة ، برر موقفه يرفض اى مبلغ يقدم ، بأن اسيراته اغلى عليه من الدنيا بأسرها(١٨) .

حل شاعرنا غليوم التاسع محل أبيه . وظل متصلا بالبيئة المشرقية ، حيث أقام لمدة ثمانية عشر شهرا أثناء مشاركته فى احدى الحملات الصليبية . كما شارك ملك اراغون فى حملته على سرقسطه ، قبل ان يعود لمواصلة حياته اللآهية المترفة .

لهذا ليس من الغريب ان يصبح غليوم هذا ، ابن البيئة التى ألفت هذا اللون من شعر الغناء ، أى الموشحات ، وابن تلك الأسرة ذات الصلة الوثيقة بالأندلس ، حلقة الوصل بين التوشيح الأندلسى والشعر الغنائى فى اوربا .

اعترض البعض على امكانية هذه الصلة بسبب التناقض بين طبيعة شعر التربادور والموشح الأندلسى ، لأن الأول شعر حب فروسى بمجد المرأة ويركع عند قدميها ويجعل المحب عبدا خاضعا متذللاً ، بينما تعتبر المرأة في ظل المجتمع العربي الوسيط حبيسة الحريم ، كما ان مفهوم الحب عندهم لا يتعدى مستوى الجنس . ومثل هذا الاعتراض عديم القيمة لأن الأساس الذى بنى عليه أساس غير صحيح ونابع عن جهل بتاريخ العرب وأدبهم وفكرهم . فالحب الروحى معروف لدى العرب منذ الجاهلية . وقد رمزوا بحب المرأة الى كل تطلعاتهم وأشواقهم ، اما بالنسبة للأندلسيين ، على وجه الخصوص ، فان اكتشاف كتاب طوق الحمامة للفقيه الأندلسى ابن حزم ، من رجال القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر

الميلادى . وفر لا تقديم رد على المزاعم فقط ، بل قدم ايضا دلائل كثيرة على وجود تجانس فى موضوع الحب الفروسى فى شعر التربادور ومفهوم الحب لدى الأندلسيين ، وكذلك على وجود مصطلحات مشتركة فى امور الحب لدى الطرفين . ذلك ان الكتاب حوى تحليلا للحب الروحى لم يعرف له مثيل فى العصور الوسطى ، وحكايات من واقع المجتمع الأندلسى تمثل هذا النوع من الحب : وهكذا نجد ان مصطلحات الحب او نعوت الشخصيات التي تدخل فى قصص الحب الواردة فى هذا الكتاب مثل الرقيب والواشي والحاسد والعاذل ، تتردد ايضا فى شعر التروبادور .

أما التذلل للمرأة المحبوبة فمعروف ايضا فى الأندلس منذ الفترات الأولى ، وقد صدر الشعر الذى يؤيد ذلك عن اقسى الأمراء الأمويين وهو الحكم الربضى - اذ يقول فى مطلع قصيدة صاغها .

ظل من فرط حبه مملوكا   ولقد كان قبل ذاك مليكا

---

١ - أحمد بدر ، دراسات فى تاريخ الأندلس وحضارتها ، ص ١٨٠ - ١٨٣

2. J. Lacam, les sarrazins dans les haut moyen age, pp. 100, 191, 142, 149-150.
3. A.A. El-Hajji, Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe, pp. 210-227.
   D.M. Dunlop, Arabic science in the West, pp. 25-28.
4. R. Menendez Pidal, Espana; Eslabon, entre la Cristiaandad y el Islam, Page 33-35.

٥ - ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٣٥ .

٦ - الزهرى ، الجغرافيا ، ص ٨٣ - ٨٥

٧ - زيغريد هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب ، ص ٦٧ - ١١٠ .

8. C.H. Haskins, Studies in the history of Medieval Science, p. 18.
9. R. Menendez Pidal, Espana Eslabon , pp. 43-46.
10. Renan, Averroes et l'Averroisme, Paris, 1852, pp. 158-159.
11. M. Asin Palacios, Ibn Massarra, 1914, pp. 122-129.

12. Americo Castro, Espana en su Historia, 1948, pp. 347, 486, 494.

13. R. Menendez Pidal, Espana Eslabon, pp. 52-60.

14. M. Asin Palacios, la Escatalogia Musulmana en la Divina Comedia, pp. 22-46.

15. Al-Andalus, XIX, 1949, p. 402.

١٦ ـ محمود مكى : مقال فى كتاب : أثر العرب والاسلام فى النهضة الأوربية ص ٧٠ ـ ٧٩ .

١٧ ـ ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، القسم الأول ، ج ٢ ص ١ ـ ٢ .

١٨ ـ المقرى ، نفح الطيب ، ص ٤٥٠ ـ ٤٥٣ .

١٩ ـ ابن عذارى ، البيان ، ج ٢ ، ص ٨٠ .

العقل في أدب ابن المقفع

كما يمثله كتاب الأدب الصغير

الدكتور سعيد حسين منصور
استاذ بقسم اللغة العربية

مهما قيل في أدب ابن المقفع إنه الأدب الذي يمثل الأسلوب السهل الممتنع ، أو قيل إنه الأسلوب الغامض المعقد من أثر النقل والترجمة . . فإن أسلوب ابن المقفع لا شك هو الأسلوب القوى الذي يحكم صاحبه فيه العقل ، ويخضعه للمنطق ، ويزن فيه الفكرة ، ويقيس على المعنى الألفاظ التى تكسوه حتى لا تزيد عن حاجة المعنى لفظة مهما يكن لهذه اللفظة من أثر موسيقى ، أو جمال فني . . ومن هنا غلب العنصر الفكري على عناصر الفن في نثر ابن المقفع ، وما كان له إلا أن يكون كذلك ، والرجل صاحب عقل متوقد ، وثقافة متشعبة ، وتفكير متعمق في شئون السياسة والمجتمع والأخلاق ، وأمور الدين والدنيا ، والحكم والسلطان .

لا تكاد تقرأ أدب ابن المقفع إلا أحسست بالطاقة الذهنية القوية تشع في أرجائه ، وتقيد حركتك وأنت بينها لتقف عند بنات الفكر تتأملها ، فلا تأخذك عند ذلك خفة أو تستحثك سرعة ، لأن عقلا صدر عن الحكمة والمعرفة يملى عليك معانيها في لغة دقيقة محددة الكلمات ، لا تجرى بها المترادفات في كل مرتع ، أو تستدرجها الزينة إلى غير ما هي فيه من فكرة شغل بها العقل فأراد أن يجلوها .

تلك هي الحقيقة الأولى في أدب ابن المقفع ، وهي الحقيقة التي يبرزها ذلك الدور الكبير

الذي يؤديه العقل في نثره الفني سواء من ناحية الشكل أو من ناحية المضمون ، بكل ما يمثله الأول من أدوات التعبير الخاضعة لسيطرة المنطق ، وهو ينظم بنية الكلمات ، ويوجه رصف العبارات ، وكل ما يقدمه الثاني من خلاصة فكر الحكماء وزبدة الثقافة على اختلاف ألوانها إسلامية كانت أو فارسية أو يونانية أو هندية .

ليس هذا وحده هو الدور الذي يلعبه العقل في أدب ابن المقفع ، بل لقد شغل هذا الأدب بالعقل نفسه موضوعا قد يقتصر عليه وعلى العاقل صاحب هذا العقل وحدهما كما يبدو لنا الكاتب في رسالته المعروفة بالأدب الصغير ، ومن هنا فإن النثر الفني في أدب ابن المقفع إذا كان في كل رسائله ومختلف آثاره قد غلب عليه الطابع العقلي ، واصطبغ بالصبغة الفكرية . . فإن رسالة الأدب الصغير تمثل ذلك أقوى تمثيل ، وتعبر في قوة وصدق عن صور الكتابة الفنية في أدب رجل يعد من كبار رواد النثر الفني في تاريخ الأدب العربي كله . ولهذا فإن وقوفنا عند الأدب الصغير يمكن أن يؤدى بنا الى نتائج تعود على أدب ابن المقفع كله ، إذا كانت صور هذا الأدب في ملامحه واتجاهاته ماثلة أمام أعيننا ، غير غائبة عنا في كل خطوة نخطوها . . ومن هنا فإن توجيه الأضواء نحو الأدب الصغير ليس معناه تنحية كتابات ابن المقفع الأخرى عن مجالات الضوء ، مادام البحث يحرص على ألا يحول الفحص في دقات القلب دون الانصات إلى كل عرق ينبض في أجزاء الكيان الأدبي كله . ولهذا فإننا من خلال هذه النظرة المركزة في موضع بعينه نستطيع أن نستعين بما يحيط به من مواضع أخرى من غير أن تخرجنا فكرة الشمول عن الهدف الذي نسعى إليه بالوقوف عند نصوص أدبية نثرية لم يشأ الكثير من الدارسين إلا أن يعبروا فوقها دون أن ينزلوا إلى أعماقها في حين أن هذه النصوص نفسها هي التى أودعها الكاتب الأديب المفكر رسالته التى جعل منها مسرحا يطل منه العقل إطلالة جلية من حيث لا تكاد تدانيها في هذا الموقف رسائله الأخرى .

(١)

هذا وقبل أن نمضي معا في محاولة التعرف على أفكار الأدب الصغير ومراميه ولغة البيان فيه كان لابد لنا أن نتبين أمراً جوهريا شديد الصلة بالموضوع . فنحن مع ابن المقفع إنما نكون مع أديب مترجم يحمل التراث الثقافي للأمة الفارسية هو ذلك التراث الذي عرفته الحضارة الانسانية قبل

الاسلام ، ثم يضيف إليه ثقافات النصف الأول من القرن الثاني الهجري على اختلافها بكل ما تمتد إليه هذه الثقافات من جذور عميقة في البيئة التى نشأ فيها . . وهي بيئة البصرة . كان لابد لنا ـ وابن المقفع متصل في الكثير من نشاطه الفكري بحركة النقل والترجمة في العصر العباسي منسوب إليها ـ من أن نتبين بقدر المستطاع حقيقة الأمر في الأدب الصغير ، أترجمة هو أم تأليف ؟ . . إذ أن لابن المقفع آثاراً أخرى منقولة عرفت أصولها التى ترجمت عنها ، أما الأدب الصغير فهو من آثاره التى لم يذكر لها الباحثون أصلا محدداً بعينه يمكن أن يكون مترجماً عنه . ولهذا وجب أن نتعرف على وجهات النظر بشأنه بما يعين على الاهتداء إلى الرأي الذي يمكن الأخذ به لنكون على بينة من حقيقة هذا العقل الذي نتعرف على كنهه ونرصد حركته وآثاره في أدب الكاتب من حيث برز واضحا للعيان في كتاب الأدب الصغير على وجه الخصوص حتى ليمكن لهذا العقل أن يكون عنوانا له . بل إن هذا الأدب الصغير لا يحول دون أن يتوج بعقل هو العقل الكبير . . ترى هل أراد ابن المقفع أن يودع عقله الكبير أدبه الصغير . . أم أراد أن يخفى ملامح العقل الكبير فألبسه رداء الأدب الصغير حتى لا تنكشف ملامحه وتستبين قسماته . . وإن كان من المعروف أن الصغير وصف للكتاب وليس وصفا للأدب ، ولعل في هذا كله ما يكشف مرة أخرى عن ضرورة الوقوف عند الأدب الصغير باعتبار ما يمكن أن يصل إليه النظر من اختلافه في الأصل كما ذكرنا عن الآثار الأخرى المترجمة لابن المقفع ، تلك الآثار التى تنوعت مصادرها ما بين هندية أو فارسية أو يونانية وأرسطية .

أما « بروكلمن » بمنهجه في التصنيف العلمي الدقيق ، فهو يقسم آثار ابن المقفع إلى قسمين ، فيضع مترجماته في القسم الأول ، ويضع في القسم الثاني ما يسميه بالمصنفات . وهو في هذا يميز بين ما يدخل في مجال النقل والترجمة وبين ما يدخل في مجال التأليف ، ثم بعد ذلك يقع كتاب الأدب الصغير بين المصنفات ، وهى نظرة قائمة على ما يمكن أن يكون من آثار ابن المقفع أقرب إلى الترجمة أو أقرب إلى التأليف على أقل تقدير . وأما قول « بروكلمن » عن الأدب الصغير إنه « ربما كان مختصرا من كتاب الأدب الكبير الذي يمكن أن تكون مأخوذة منه نقول ابن قتيبة التى لا توجد في الأدب الصغير . . » [1] فهو قول يمكن فحصه ببساطة في ضوء المضمون الذي اشتمل عليه الأدب الكبير ومضمون الأدب الصغير مع مراجعة نقول ابن قتيبة هذه في

(١) بروكلمن ـ تاريخ الأدب العربي ـ ترجمة د . عبد الحليم النجار (الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٦٩) ـ الجزء الثالث ص ٩٩

عيون الأخبار . غير أننا نستطيع أن نشير فيما يخص هذا الاحتمال الذي يعقد به « بروكلمن » مثل هذه الصلة بين الأدب الصغير والأدب الكبير - إلى الموضوع الرئيسي في الأدب الكبير ، وهو ما يقول عنه « بروكلمن » إنه ينقسم إلى مقالتين في ثلاثة أبواب . المقالة الأولى في بابين ، الأول في آداب السلطان ونظام حياته ، والثاني في صحبة السلطان وآدابها . والمقالة الثانية في الأصدقاء ومعاملة الناس .[٢] لكن هذه الموضوعات ليست هي التي يتضمنها الأدب الصغير بحيث يمكن أن يكون مختصراً من الأدب الكبير . غير أن « بروكلمن » لا يكتفى بهذا وإنما يمضى ليرى أن كتاب الأدب الصغير « ليس له ترتيب خاص ، بل هو يتكىء بقوة على كتاب كليلة ودمنة في حكمته الخالصة ، ويدعو إلى إتباع السنة والتمسك بآثار السلف ، والراجح ما ذهب إليه « رشتر » Richter من أن هذا الكتاب منحول لابن المقفع »[٣]. وهنا نشير إلى الدراسة التي قدم بها أحمد زكي نشرته للأدب الصغير - فضلا عن ذكر ابن النديم له بين الكتب المنسوبة إلى ابن المقفع -[٤] فقد قدمت الدلائل العلمية على صحة نسبة الأدب الصغير له ، وبينت بما لا يدع مجالاً للشك الصلة التي تربط بين أسلوبه وبعض الأفكار فيه من ناحية وبين أسلوب ابن المقفع في كتاب كليلة ودمنة وبعض ما تضمنه من ناحية أخرى مما يتفق مع ملاحظة « بروكلمن » .[٥]

ولا يكاد يختلف أكثر الباحثين عن « بروكلمن » في تصنيفه لآثار ابن المقفع المترجم منها والمؤلف . . وإن كان هذا التصنيف ليس قاطعا بطبيعة الحال ، فليس القسم الخاص بالمؤلفات مما يمكن أن يكون التأليف فيه خالصا . ولسنا في حاجة إلى التدليل على هذا وابن المقفع نفسه يقول في الأدب الصغير :

> « وقد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا ، فيها عون على عمارة القلوب وصقالها وتجلية أبصارها ، وإحياء للتفكير ، وإقامة للتدبير ، ودليل على محامد الأمور ، ومكارم الأخلاق»[٦] .

---

(٢) بروكلمن - الجزء الثالث ص ٩٩

(٣) بروكلمن - الجزء الثالث ص ١٠٠

(٤) الفهرست - الطبعة الأوربية ص ١١٨

(٥) راجع الأدب الصغير - تحقيق أحمد زكي - (الطبعة الأولى - القاهرة ١٣٢٩/١٩١١) - نظرة سريعة في تحرير الأدب الصغير .

(٦) رسائل البلغاء - تصنيف محمد كرد على - (الطبعة الثالثة . القاهرة - ١٣٦٥/١٩٤٦) ص ٨

وكذلك القسم الخاص بالمترجمات ، ليس من الممكن أن تكون الترجمة فيه خالصة ، حتى فيما يخص كتاب كليلةِ ودمنة نفسه فيما يمكن أن يكون ابن المقفع قد أضافه من أبواب لم تكن في الأصل ، يقول ابن خلكان : « ويقال إن ابن المقفع هو الذي وضع كليلة ودمنة ، وقيل إنه لم يضعه ، وإنما كان بالفارسية فنقله إلى العربية ، وإن الكلام الذي في أول الكتاب ليس من كلامه » .(٧)

وعلى هذا فإن ما يقوله ابن خلكان لا يختلف كثيرا عما توصلت إليه الدراسات الحديثة مما يشير إليه الأستاذ « جيب » Gibb في قوله عن كليلة ودمنة « ومن المحقق أن عمل ابن المقفع لم يكن قط ترجمة حرفية ، فقد لاحظ السيد كبريلى Gabrieli ـ الذي ندين لدراسته العميقة عن ابن المقفع بإصلاح كثير من الأخطاء القديمة ـ أن جميع نصوص كليلة ودمنة تنمّ بوضوح عن جهد بذله المترجم في تحوير الخصائص الهندية الصميمة التى للكتاب الأصلى « بنجاتنترا » ليجعله ملائما لذوق المجتمع الاسلامي ، ولكن من غير أن يصبه في قالب إسلامي بحت ، كذلك أضيفت إلى الكتاب فصول جديدة في مواضع مختلفة » .(٨)

وإذا كان هذا رأي الاستاذ « جيب » بشأن كليلة ودمنة ، فإن الأمر يختلف عن ذلك عنده بشأن الأدب الكبير ، حيث يقول : « وينطبق هذا أيضا على كتابه الآخر الذي ليس ترجمة بل هو تأليف أصلي ، وهو كتاب « الأدب » (الذي غلب عليه فيما بعد اسم « الأدب الكبير » أو « الدرة اليتيمة » (٩) تمييزا له من كتاب متأخر عنه ينسب إلى ابن المقفع ويسمى « الأدب الصغير ») ، فهذا الكتاب مؤلف في آداب الأمراء وحاشيتهم ، وقد صيغ في قالب نصائح في السلوك وما إليه » (١٠)

---

(٧) وفيات الأعيان ـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ـ (القاهرة ـ ١٩٤٨) الجزء الأول ص ٢٦٧ .

(٨) Gibb, H. A. R. : Studies on the Civilization of Islam (Boston, 1962), p. 238—
وراجع أيضا مقالة جبريلى فى دائرة المعارف الاسلامية ـ الطبعة الجديدة ـ
—Gabrieli, F. : Ibn al- Mukaffa,EI,III, new ed ., pp. 883— 885.

(٩) راجع في تسمية الأدب الكبير بالدرة اليتيمة خطأ وما نشر باسم كتاب الأدب ـ أحمد أمين ـ ضحى الاسلام (الطبعة العاشرة بيروت) ـ الجزء الأول ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ ، عبد اللطيف حمزة ـ ابن المقفع ـ (الطبعة الثانية ـ القاهرة) ص ١٤٨ ـ ١٥٣ ـ ابن المقفع ـ رسالة الأدب الوجيز للولد الصغير ـ تعريب وتحقيق محمد غفراني الخراساني ـ (القاهرة ـ بدون تاريخ) مقدمة عباس إقبال ص ٢٠ ـ ٢١ .

(١٠) Gibb: Studies..., op. cit., p. 237

فالرأي هنا أن الأدب الكبير تأليف أصلي وليس ترجمة ، وأما الاشارة إلى الأدب الصغير على أنه منسوب إلى ابن المقفع فقد عرضنا لأمر هذه النسبة من قبل ، وعلى ذلك فإن تصور الأدب الكبير كتابا مؤلفا يمكن أن يلقى ضوءا على الأدب الصغير ، نظرا لما بينهما من تشابه من حيث نظرة الباحثين لهما فيما يخص موضعهما بين الترجمة والتأليف .

إذا كان هذا شأن الأدب الصغير في نظر الباحثين الغربيين فإن الأمر لا يختلف عن ذلك أيضا عند الباحثين العرب ، يقول محمد كرد على في « أمراء البيان » : « وكانت الترجمة غالبة عليه في أول حياته ، فلما استوت أدواته أنشأ ينشىء رأسا ، فبذ البلغاء في الناحيتين : في الترجمة والتأليف »[١١] ويقول بعد أن عدد كتب ابن المقفع المترجمة عن الفارسية واليونانية والهندية : « ولم يبق من كل هذه الأسفار سوى كليلة ودمنة ، مع ما ألفه من الأدب الكبير والأدب الصغير واليتيمة » .[١٢] وفي أسلوب الأدب الصغير يقول أحمد زكي : « إنه يمتاز بزيادة المتانة في التركيب والبراعة في التعبير ، لأن ابن المقفع كان هنا مؤلفا وناقلا ، وأما في كتاب الفيلسوف الهندي ، فكان مترجما ومفسرا » .[١٣] ويسأل أحمد أمين السؤال نفسه عند الحديث عن ابن المقفع فيما يخص الأدبين الصغير والكبير فيقول : « وأما المسألة الثانية : وهي هل هما مؤلفان أم مترجمان ؟ . . فنفس الكتابين يدلان على أن ابن المقفع لم يترجمهما حرفيا ، كما نفهم من معنى الترجمة ، وإن كان اعتمد في الكثير من المعاني على معاني الأقدمين » .[١٤] وعلى هذا يكون الأدب الصغير موزعا بين النقل والتأليف ، على نحو ما يرى أيضا عبد اللطيف حمزة في دراسته عن ابن المقفع أن النقل في الأدب الصغير ينحصر في الحكم والأمثال التي يوردها الكاتب فى رسالته ، ويقول : « والذي نميل إليه ـ هو أن ابن المقفع في كتابيه الأدبين كان ناقلا ومؤلفا معا ، فهو ناقل لأنه كان حريصا على أن يكثر من حكم الفرس وأمثالهم ، حتى يملأ أذهان الناس بهذه الحكم والأمثال . يقول مرة : « احفظ قول الكريم الذي قال » ، ويقول في أخرى « وسمعت العلماء قالوا » ويقول في مرات كثيرة « وكان يقال » وهكذا . وهو مؤلف لأنه كان يعمل عقله فيما ينقله ، وكان له فيما ينقله غرض يرمي اليه دائما ، ولو لم يكن هذا النقل نفسه

---

(١١) أمراء البيان ـ (القاهرة ـ ١٣٥٥/١٩٣٧) ـ الجزء الأول ـ ص ١٠٨

(١٢) المرجع السابق ص ١٠٦

(١٣) الأدب الصغير ـ تحقيق أحمد زكي ـ المقدمة .

(١٤) ضحى الاسلام ـ الجزء الأول ـ ص ٢٠٠

منظما كما يبدو أحيانا للقراء » . [١٥]

وخلاصة القول إن ما كان في الأدب الصغير من تأليف ابن المقفع فهو من نتاج عقله ، وما كان منقولا فهو أيضا يعمل عقله فيما ينقله كما مر بنا [١٦] ، وفي كلا الحالين نجد لعقل الكاتب أثرا فيما يكتبه ، ودورا فيما ينقله ، ودور العقل هذا وأثره هو الذي يعنينا بالدرجة الأولى في هذا البحث .

(٢)

حاولنا فيما سبق أن نقترب من الحقيقة بشأن توزع الأمر في الأدب الصغير بين الترجمة والتأليف ، وهو موضوع يتصل أشد اتصال بطبيعة الحال بالأسلوب الذي يصوغ به الكاتب فكره أو يصوغ به أفكار غيره ، وما يبرز في هذا الأسلوب من عناصر الفن وتمثيل هذه العناصر لشخصيته الأدبية . ولعلنا نذكر أن الدكتور طه حسين كان يطعن أسلوب ابن المقفع ، وكان يرى فيه لغة مضطربة جعلته يصور ابن المقفع مستشرقا كغيره من المستشرقين ، يحسن اللغة العربية فهماً ، وربما أعياه الأداء فيها ، وقد تكون « له عبارات من أجود ما تقرأ في اللغة العربية . . ولكنه عندما يتناول المعاني الضيقة التى تحتاج إلى الدقة في التعبير يكلف نفسه مشقة ويكلف اللغة مشقة » ، ولهذا كله « ينصح لطلاب الأدب أن يحتاطوا عندما يريدون أن يتخذوا ابن المقفع نموذجا للتعبير والبلاغة » . [١٧]

---

(١٥) ابن المقفع ـ ص ١٤٩ ـ ١٥٢

(١٦) بصدد إلقاء مزيد من الشك حول ترجمات ابن المقفع وما يمكن أن يكون فيها من تأليفه ، يقول طه حسين : « وأكثر من هذا أن خصوم الشعوبية من العرب قد شكوا منذ القديم في هذه المسائل السياسية ، وهذه الحكم التى نقلت عن الفرس ، فأخذ الجاحظ يتساءل عن هذا الذي كان ابن المقفع وغيره يقولون بأنهم ترجموه عن الفارسية ، وهل ترجم حقا ، أم أنه من الممكن أن يكون قد ألف تأليفا ، ثم زعموا أنهم ترجموه ليثبتوا أن للفرس سابقة في الأدب والعلم والفن » .

« من تاريخ الأدب العربي » ـ طه حسين ـ (بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٦) ـ المجلد الثاني ص ٣٥ .

ويقول د . محمد محمدي : « لقد اجتازت تلك الكتب والرسائل (أي المترجمة من الفارسية) في طريق اندماجها بالأدب العربي اندماجا نهائيا مراحل متعددة ، أو قل إن انتقالها جرى بصور متعددة ، فهي في بدء عهدها تظهر بصورة ترجمات مستقلة ، ولكنها ترجمات لا تخلو غالبا من إعمال وتبديل ، ذلك أن النقلة كانوا يعمدون أحيانا إلى تهذيبها وفقا لأذواقهم ، وإظهارها بمظهر تكون أكثر ملاءمة للبيئة التى تنقل إليها ، كما فعل ابن المقفع في ترجماته » .

« الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الأولى » ـ الجزء الأول ـ « كتب التاج والآيين » ـ (بيروت ـ ١٩٦٤) ـ ص ١١ .

(١٧) من حديث الشعر والنثر (القاهرة ـ ١٩٥٣) ص ٤٩

ومعنى هذا أن طه حسين يرد أسلوب ابن المقفع إلى عجمته أو أعجميته ، باعتبار هذه العجمة أصلا أو طابعا يسيطر عليه ، ولكن إذا أردنا أن نخرج على ذلك وأخذنا بما أقره النقاد والبلغاء مجمعين على أن بلاغة الرجل كانت في الذروة فإن عناصر فنه الأدبي لن تسمح لهذه العجمة أن تكون أصلا فيه . وهنا نجد الدكتور شوقي ضيف يدافع عن أسلوب ابن المقفع ، ويبين خصائصه والجديد فيه ، ويقول : « وواضح أن هذا الوصف للرجل الكامل وخصاله يعد درة ثمينة من درر البلاغة العباسية . ومن الخطأ البين أن يقال عن صاحبه وصاحب النصوص التى أسلفناها إنه كان كأحد المستشرقين يتعثر في أساليبه وتضطرب لغته ، ويعييه أحيانا الأداء السليم ويستعصى عليه استعصاء ، فقد كانت اللغة العربية تستقيم له ، وكان أعجوبة زمانه في البيان والبلاغة مع الجزالة والفصاحة حينا ، وحيناً آخر مع العذوبة والرشاقة » .(١٨)

غير أن شوقي ضيف يحل عامل الترجمة وغلبته على أسلوبه محل ما رأيناه عند طه حسين عجمة أو أعجمية ، أو ما سماه بالاستشراق . والحق أن رد أسلوب ابن المقفع إلى مصدر الترجمة لا يمكن أن يؤدى إلى أمثال هذه الخصائص الفنية الرفيعة التى وصف بها شوقي ضيف هذا الأسلوب حتى إذا ما غدا في مثل هذه المكانة المرموقة بين مذاهب الفن في النثر العربي تكون العلة وراء تميزه بهذه القيم الجمالية والباعث على ذلك هو الترجمة . ونحن لا ننكر أثر النقل وتأثير الترجمة أو تأثيرات الثقافة الأجنبية بصفة عامة ، ولكن هل تصنع عملية الترجمة بذاتها أسلوبا كهذا دون أن تتهيأ للأسلوب في اللغة التى يكتب بها عناصره الفنية وتتوافر في هذه العناصر مميزاتها الخاصة التى ترجع في مصادرها الأولى إلى عوامل مختلفة تعمل على تكوين الشخصية الأدبية والأسلوب الذي يمثلها . يقول شوقي ضيف : « وليس معنى ذلك أنه لم يكن يهتم بالجمال المادي بتاتا ، وإنما معناه أنه كان مترجما ، وكان يسعى إلى الدقة فى الترجمة ، فلم يتوسع فى رصف الألفاظ وبسطها حتى لا تخونه فى أداء معانيه » .(١٩)

فكأن الأمر كله قد أصبح يقوم على الترجمة ، وكأن الترجمة قد غدت تتحكم فى كل منافذ الأسلوب . فإذا كانت العجمة فى رأى طه حسين قد أدت إلى ضعف أسلوب ابن المقفع فإن

---

(١٨) العصر العباسى الأول (القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٦٩) ـ ص ٥٢٦

(١٩) الفن ومذاهبه في النثر العربي (القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٦٠) ـ ص ١٤١ .

الترجمة الآن عند شوقى ضيف تؤدى إلى بلاغته ، وذلك أن حديثه عن ابن المقفع مترجما يأتى فى سياق الحديث عن موقعه فى تاريخ النثر الفنى وتطور الأساليب الأدبية . والسؤال الذى يفرض نفسه الآن يقول : هل الأصل فى أسلوب ابن المقفع أن صاحبه كان مترجما ، وكان يسعى إلى الدقة فى الترجمة ، فخرجت صفات الأسلوب على هذا النحو صادرة عن هـذا الأصل مرتدة إليه ؟ أم أن الأصل لابد أن يكون شيئا آخر من بين الأصول التى يقوم عليها الفن الأدبى ، لأن الترجمة فى هذا المجال لا يمكن أن تكون أصلا ، وهى بذلك لا تعدو أن تكون وجها من وجوه النشاط الأدبى الذى بلغ فيه ابن المقفع مدى بعيدا ، أما قوام أسلوب الكاتب الأدبى فشىء يختلف تماما عن ذلك . صحيح إن أسلوب ابن المقفع لم يكن ليسلس قياده للانسياب وراء الرونق الفنى والاسترسال فيه والاستغراق على نحو ما يمكن أن نجده فى نثر عبد الحميد من القيم الجمالية التى تخلق الجو الموسيقى المجنح لتسبح فيه الصـور التى تحركها العاطفة القـوية[٢٠] . ولكن هـل السبب فى ذلك أن ابن المقفـع كان متـرجما وأن عبـد الحميد لم يكن كـذلك ؟ وهـل يمكن أن ننفى عن عبد الحميـد أثر النقـل والأخذ والاقتباس بحيث يصعب رد رسائله إلى أصول أخذ منها وتراث فكرى أو أدبى أفاد منه . وقد اتفقنا منذ البداية على أن آثار ابن المقفع كان منها التأليف وكان منها الترجمة ، وكان يمزج بينهما أحيانا ، وهو فى كل الأحوال ـ ومهما يخلفه أثر الترجمة فى التعبيـر ـ كان يكتب بـأسلوب واحد ، لأن شخصيته الأدبية التى تنعكس على أسلوبه وتطبعه بطابعها شخصية واحدة ، لا ازدواج فيها . وشوقى ضيف نفسه يقول إنه كان قادرا على أن « يصب فى دقة المعنى الذى يترجمه فى القوالب العربية التى تلائمه وتلائم الذوق العربى ، بحيث خيل إلى كثير من القدماء أن كل تلك الترجمات من تأليفه وتصنيفه ، اذ لم يجدوا أى فارق فى الصياغة بين ما يترجمه وينشئه » .[٢١] فإذا كان هذا صحيحا وهو لاشك صحيح فإنه لا يصح أن نركز على عنصر الترجمة ليكون عليه المعّول فى كل ما يتصل بأسلوب ابن المقفع ، وكأن كل شىء قد ارتهن فى أدبه بأسباب الترجمة . ويقول شوقى ضيـف : « أما الآن فنعنى بأهمّ من نموا مذهب الصنعة فى العصر العباسى بتأثير الثقافات الأجنبية الـدخيلة ، وهم ابن المقفع وسهـل بن هارون والجاحظ . وكان أولهم مترجما ، أما سهل والجاحظ فكانا أديبين يعنيان بكتابة الـرسائـل

(٢٠) راجع « الفن الشعرى فى نثر عبد الحميد » ـ د . سعيد منصور (الاسكندرية ـ ١٩٧٩) ص ٨١ ـ ١٢٠ ، ص ٢١١ ـ ٢٤٤

(٢١) العصر العباسى الأول ص ٥٢١

والكتب الأدبية ، ولعلهما من أجل ذلك كانا يهتمان بفنهما وتجويد أساليبهما أكثر من اهتمام ابن المقفع ، إذ كان اهتمامه ينصب على ما يترجمه ، ونقل معانيه ، لا على طريقة الأداء والتحبير فيه » .(٢٢)

وكأن أسلوب ابن المقفع لم يكن يملك سوى أن ينساق أمام قوى الترجمة ، بل لا يملك سوى أن يلهث أمام دوافعها ولا يتحرك إلا بحركة تيارها . . وهذا ما لا يمكن أن يتفق مع ما تتصف به بلاغة ابن المقفع التى دافع عنها شوقى ضيف نفسه وأفاض فى تحليل خصائصها ، وهو نفسه يقول « يكفى أنه استطاع أن ينقل أهم ما عرفه فى لغته من تراث عقلى وتاريخى وفلسفى وأدبى إلى العربية » ، ومع هذا « فقد خرج بما كان يترجم وينقل عن نطاق المعانى السابقة إلى معان جديدة لم يسبق للغتنا أن أدتها ، وهى معان كانت تزدحم عليه وتتكاثر وتتنوع ، ومع ذلك لم يستعص عليه التعبير عنها ، وكانت حرية أن تحدث عنده اضطرابا فى التراكيب وأن تدخل فى أساليبه صورا من الرطانة الأعجمية ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث ، فقد ظلت العربية عنده محتفظة بأصولها الأولى ، ومقوماتها الأساسية مع السلاسة والطلاوة »(٢٣)، « وظلت القرون التالية إلى قرننا الحاضر تتداول كثيرا مما ترجمه ، وخاصة كليلة ودمنه والأدب الكبير والأدب الصغير . وهذا الصمود للتداول الطويل مرجعه هذا التعاون الوثيق بين المعنى الحصيف واللفظ الرشيق »(٢٤) .

وكأننا بذلك نكون قد بلغنا بيت القصيد ، ذلك أن الصمود للتداول إذا كان مرجعه إلى هذا التعاون الوثيق بين المعنى الحصيف واللفظ الرشيق ، فإن البحث ينبغى أن يمتد أيضا وراء هذه القوة التى حققت هذا التعاون الوثيق ، بمعنى أنه يكون بحثا فى الأسلوب ذاته وفى عناصره الداخلية ، وذلك فى ضوء الخصائص التى تبرز خلال دراسة النص الأدبى ، لا فى عنصر الترجمة الخارجى ، وإن كان هذا لا ينفى بطبيعة الحال التأثيرات الخارجية المتنوعة . لكن استخلاص الخصائص الفنية لا يكون إلا من داخل النص ، وبهذا تكون رؤية العنصر الأدبى الموجه للنص رؤية داخلية . . هذه الرؤية الداخلية تكشف لنا بوضوح عن سيطرة

---

(٢٢) الفن ومذاهبه فى النثر العربى ص ١٣٤
(٢٣) المرجع السابق ص ١٤٢
(٢٤) المرجع السابق ص ١٤٤

العقل فى أسلوب ابن المقفع ، بحيث لم تعد القوة الفكرية هى القوة الموجهة للمضمون وحده بكل ما توجه إليه من وجهة سياسية أو دينية أو خلقية أو اجتماعية ، وسواء أكان هذا المضمون من اختيار الرجل أم كان من إبداعه وتأليفه ، لأنه فى كل الأحوال قد صيغ بأسلوبه ، وإنما تعدت المضمون لتتحكم الطاقة الذهنية فى حركة الأسلوب نفسه بدرجة عالية ، فشكلت بذلك الصورة أيضا كما بعثت المضمون ، حتى غلب العنصر العقلى على جميع عناصر الفن فى أدب ابن المقفع .

والناظر فى النصوص الأدبية التى نرتكز عليها فيما يلى لبيان جولات العقل فى أدب ابن المقفع كما يمثله الأدب الصغير ، يستطيع أن يرى جولات العقل أيضا فى مسالك الصياغة والتعبير فى هذه النصوص ذاتها ، إذ يضبط المنطق خطوات الكلمات ، يقسم ويرتب ، يجمل ثم يفصل ، يعتصر المعنى الكبير لتتولد عنه معان أصغر ، ثم يرد المعانى الصغرى إلى المعنى الأول الذى تفرعت عنه ، ويتكىء فى كل هذه الخطوات على البرهان العقلى ، بما لا يسمح لها أن تتسع المسافة بين الخطوة والأخرى لتكثر الكلمات ، وتتردد المترادفات ، وإنما تقاس الخطوة بمقياس دقيق ، وتحمل فى أثناء ذلك المعانى فى إحدى كفتى الميزان لتوضع فى الكفة الأخرى ألفاظ لا تثقل بها الكفة . . . وإذا كانت مساحة هذا البحث لا تسمح بالاحتكام إلى عديد من الأمثلة ، فإننا نكتفى الآن بمثال من النص الأول الذى سنقف عند فكرته أو مضمونه أول ما نقف مما يبدأ به ابن المقفع أدبه الصغير . . وإن كانت جميع النصوص الأخرى التى سنقف عندها فيما يلى لابد أن يكون الوصول إلى أفكارها عبر الاطار الذى وضعت فيه ، ويتضح فى هذا الاطار كيف يحكمه العقل ويشد أطرافه وزواياه برباط عقلى وثيق . يقول ابن المقفع :

« أما بعد ، فإن لكل مخلوق حاجة ، ولكل حاجة غاية ، ولكل غاية سبيلا ، والله وقت للأمور أقدارها ، وهيأ إلى الغايات سبلها ، وسبب الحاجات ببلاغها ، فغاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد ، والسبيل إلى دركها العقل الصحيح »(٢٥) .

---

(٢٥) رسائل البلغاء ـ ص ٤

إن الناظر فى هذا النص لابد أن يتساءل : كم عدد الكلمات فى الجملة الأولى منه ، بل كم عدد الكلمات فى كل جملة من جمله ؟ « إن لكل مخلوق حاجة » ، عبارة لا تكاد تحس فيها بأثر غير أثر العقل ينقل الفكرة بأقل الكلمات حتى لا يجوز اختصارها أو الاستغناء عن حرف من حروفها . . وتنتهى الجلمة الأولى بالحاجة لتبدأ بهذه الحاجة نفسها الجملة التالية تتبع الايجاز الشديد نفسه لا تخرج عنه ، لتصل بالحاجة إلى غايتها فى قوله « ولكل حاجة غاية » ، ثم تقودنا الغاية إلى المعنى الثالث « ولكل غاية سبيلا » ، وبذلك تنقسم هذه المعانى إلى وحدات ثلاث : حاجة وغاية وسبيل ، معان يمكن أن تلوكها الأساليب بكلام كثير تعيد وتستزيد ، وتضيف إلى الكلمة كلمات ، تتغنى باللفظة وتتردد أصداء النغمات صادرة عنها . . لكن ابن المقفع يخاطب العقل ، فتتفتح قواه الفكرية ، لتتلقف المعانى ، يتجه إلى الذهن ، ويخاطب المنطق ، دون أن يعتمد على إثارة كوامن الوجدان ، أو يهز فى النفس أوتار الأحاسيس ، وماله ولهذا ، وهو لا يكسو المعنى غير الرداء الذى قصت أطرافه ، وقيست أجزاؤه ، بمقياس فيه من الشدة والصرامة ما لا يسمح للرداء أن يكون فضفاضا ، ولهذا يبرز المعنى فى زى مشدود محكم ، لا يرفل المعنى فى أذياله ، ولا يجد فى جوانبه ما يفيض عن حاجته . . كل هذا فى تلك الجمل القصيرة الثلاث ، التى جعلت للمخلوق حاجة ، وللحاجة غاية ، وللغاية سبيلا . . وما دامت هذه الكلمات السريعة التى لا تخلو مع سرعتها من تؤدة وتأن ، أو تفكر وتأمل ، مادامت تتحدث عن المخلوق فالمنطق يستدعى أن يرد المخلوق إلى خالقه ، ليتم بذلك كمال المعنى . . ولهذا يقول ابن المقفع « والله وقت للأمور أقدارها » ، ثم يعود بما يشبه رد الاعجاز على الصدور ، ليربط حبل الفكر بين ما صدر عن المخلوق من حاجة وغاية وسبيل وبين ما قدر عليه الخالق ، وقدرة الخالق لابد أن تلبس صيغ الجمع تعبيرا عن عظمتها وهالتها فى مقابل صيغة المفرد عند المخلوق وحاجته . . فإذا بالحاجة تغدو عند باعثها فى نفس المخلوق حاجات . . وتتكاثر الغاية غايات ، وتتعدد السبيل سبلا . . ويسند هذا كله إلى الخالق ، لأنه هو الذى هيأها ، وهو الذى سببها وبعثها . . وتشتد قبضة الايجاز هنا مع التركيز على الفكرة وإحكام المنطق وجذب الطاقة الذهنية كلها لتتيح أكبر قدر من اليقظة العقلية والانتباه الحريص . . ويشتد الايجاز على الرغم من هذا التكاثر الذى صيغ فى صيغة الجمع بدلا من المفرد ، ذلك أن المعنى حينما كان ملتفتا صوب المخلوق ، استغرق ذلك كما رأينا ثلاث جمل ، وكنا ننتظر حين تتسع الدائرة لتكشف عن هذه القدرة الالهية التى جعلت لكل أمر قدرا وميقاتا ، كنا ننتظر حين مضت هذه القدرة بعد

ذلك تسبب الحاجات وتبعث الغايات وتهىء السبل أن تكون هذه القدرة وما شع عنها من كثرة مدعاة إلى أن يكثر الكاتب من القول ويفيض فى الحديث . . وتسيل بالقلم الكلمات مندفعة فى تصوير ما جاشت به الكثرة من جيشان . . خاصة أن المعنى قد التفت الآن نحو الخالق سبحانه ليكشف عن قدراته . . لكن الذى حدث أن العنصر العقلى قد برز يسيطر على عناصر الفن كلها فى أسلوب الكاتب ، حتى عبر عما رأيناه يعبر عنه فى جملتين اثنتين حين قال : « وهيأ إلى الغايات سبلها ، وسبب الحاجات ببلاغها » ذلك أن اللذة الفنية فى أسلوب الكاتب ـ وهو كاتب حكيم مفكر ـ لا ترضى إلا أن تكون لذة عقلية أيضا ، لتثير اللمحة الفنية عددا هائلا من الأفكار التى لا تصدر إلا عن عقل كبير يسعى بها الى أن تتسع دوائر العقول عساها تستوعب كنهها ، وتدرك أعدادها . ويعود الكاتب بعد ذلك من ناحية المعنى ـ ليجمع الغايات كلها فى غاية واحدة ، ويحاصر هذا ـ من ناحية اللفظ ـ فى جملة واحدة أيضا . ليس هذا فحسب بل إن السبل أيضا وقد صارت جمعاً عادت لتجمعها سبيل واحدة ، وكان هذا هو الآخر فى جملة واحدة . فأما الغايات التى جمعت فى غاية فهى نفسها غاية الناس ، وهى صلاح المعاش والمعاد . وأما السبيل إلى دركها فليس سوى « العقل الصحيح » .

إلى هذا الحد تبلغ غلبة العنصر العقلى على عناصر الفن فى أدب ابن المقفع ، ويكمن فى ذلك سر بلاغته ، وان كان هذا ليس معناه أن الأسلوب قد ضعف فيه الخيال ، أو خلا من العاطفة ، أو هجرته الموسيقى فتركته جامدا لا رنة فيه ، لأنه بذلك يكون قد تجرد من الفن ، ولا يقوم نثر فنى على فكر خالص أو عقل مجرد . . وإنما معناه أن ابن المقفع لم تكون تستهويه موجات الخيال فيسبح فى تيارها دون أن يشده العقل إلى شاطىء الفكَر ، كما أنه لم يكن تستدرجه العاطفة إلى أعماق الوجدان تغوص فيها بذاته دون أن يخرجه العقل إلى مدارج الحكَم ، وهو كذلك لا تسترخى به الموسيقى إلى الحد الذى تغمره الألحان ، وتذيبه النغمات ، أو تجرى به الأصداء دون أن يوقظه العقل على وقع دقات الحركة الفكرية ، تسعى بخطو ثابت ، وتسير إلى هدف واضح . ومن هنا كانت غلبة العنصر العقلى ليس معناه غير تحكم الفكر ـ وهو عنصر أدبى ـ فى عناصر الفن الأخرى دون ضمور هذه العناصر التى يسقط بضمورها قوام البلاغة .

(٣)

ونصل الآن بعد بيان أثر العقل فى أسلوب ابن المقفع من ناحية الشكل إلى بيان دور العقل وأهميته فى حياة الانسان من ناحية المضمون . . وهذا الدور نفسه هو الذى صوره فيما مر بنا من صور الصياغة حين بدأ به أدبه الصغير ، فهو يقدم لموضوعه بهذه المقدمة التى تستند إلى المنطق وتربط بين العلة والمعلول ، فتقسم حركة الانسان فى الحياة تقسيما ثلاثيا تنتظمه سلسلة متصلة الحلقات ترتب هذه الحركة عبر مراحل ثلاث ، تمثل أولها (الحاجة) التى هى مبدأ الحركة ومصدرها الأول ، ثم تتولد عن هذه الحاجة (غاية) ، ثم لا تتحقق للحاجة غايتها إلا من خلال (سبيل) يمثل الحلقة الوسطى ما بين البداية (أى الحاجة) والنهاية (أى الغاية) . وأما العقل فهو قائد الحركة التى تبدأ بالحاجة وتنتهى بالغاية ، ومن هنا يكون دور العقل وتكون مكانته وأهميته .

هذه إذن مقدمة الكاتب المفكر التى يضع فيها تلك القواعد الثلاث التى يمهد بها تمهيدا قويا سريعا لموضوعه . . والموضوع الذى يبرز للعيان منذ البداية هو موضوع العقل . . أما القاعدة الأولى فهى تلك التى ترتب طبيعة الحياة الانسانية فى تحركها عبر أدوارها الثلاثة التى لا وجود للانسان بدونها . وعلى هذا فإن هذه الأدوار تمثل ما نسميه بالقاعدة الأولى التى ترتكز عليها فكرة ابن المقفع التالية . ثم إن سعى الانسان إذا كان قد بنى هكذا حاجة وغاية وسبيلا ، فإن وراءها قدرة الخالق الذى أقامها على غرائزها ، ومنحها القوة لتبلغ بها غايتها المنبثقة عن حاجاتها وتسلك سبلها المؤدية إلى تلك الغاية ، فهذه قاعدة ثانية يقصد ابن المقفع بها إلى بيان دور الخالق ، وهو الدور الذى يكمن وراء وجود المخلوق ، ووراء حركته المندفعة أيضا وفق الأسس التى وضعها الخالق له . ونصل من ذلك إلى القاعدة الثالثة ، ذلك أننا ما دمنا قد اتفقنا على أن الله قد خلق فى المخلوق حاجته ، فلا بدلنا أن نسأل : ماهى هذه الحاجة ؟ وحين نقول (الحاجة) فى مثل هذا المقام فنحن لا نعنى بها أى شىء ، لأن الحاجات كثيرة متنوعة ، لكن ابن المقفع لا يشغل فى هذا الموضوع إلا بالخطوط الكبرى لمسيرة الانسان فى الحياة والدافع الأول لها ، لتبرز من ذلك حاجته التى تدفع حركته إلى غاية واحدة تمثل الهدف الأسمى الذى يسعى إليه ، وهو الذى يقول فيه ابن المقفع « فغاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد » . هذا يكشف عند الكاتب عن نزعة تفاؤلية تدفع الانسان

فى طريق الخير وتجعل غايته الصلاح ، وهو المخلوق الذى هيأ الله له كل شيء « فالله وقت للأمور أقدارها ، وهيأ إلى الغايات سبلها ، وسبب الحاجات ببلاغها » .

ويخطو ابن المقفع بعد هذا خطوة أبعد ليبحث عن هذه الغاية عند الانسان ، فما هى هذه الغاية ؟ هى « صلاح المعاش والمعاد » أى صلاح الانسان فى دنياه وفى آخرته ، والصلاح كما نرى فى الحالين صلاح واحد . . ولهذا يجمع بينهما الكاتب فى دائرة واحدة ، فتكون الدائرة بذلك دائرة كبرى شاملة ، وتكون الغاية إلى تحقيق هذا الصلاح كما بينا هى أسمى الغايات ، فأية قوة إذن تلك التى تستطيع أن تسلك السبيل لكى تدرك الغاية دون أن تخطىء الهدف . . أو تنحرف عنه . . أليست هى قوة العقل ، والعقل وحده ، بل العقل الصحيح . . وهو فى صحته لا تشوبه شائبة ، ولا يصيبه فى سلامته عيب ، لأن الشوائب والعيوب لاشك تعرقل مسيرته نحو الغاية . . أو قل إنها تقوده إلى غايات أخر . . فى حين أن الغاية التى لا غاية غيرها . . إنما هى صلاح المعاش والمعاد . . « والسبيل إلى دركها العقل الصحيح » .

كانت هذه هى الحقائق الكبرى الثلاث كما تمثلها ذهن الكاتب وأحكم ترتيبها المنطق . . فإذا كانت قمة هذه الحقائق هى حقيقة الصلاح فى المعاش والمعاد باعتبارها غاية العقل الصحيح ، فان السؤال الذى يفرض نفسه هنا لابد أن يكون عن هذا العقل الصحيح ، كيف نعرفه وبم نستبين صحته ؟ يقول ابن المقفع :

« وأمارة صحة العقل اختيار الأمور بالبصر ، وتنفيذ البصر بالعزم »

بهذا نستدل على صحة العقل ، ويكون ذلك بشيئين ، يكون أولا بقدرة هذا العقل على اختيار الأمور . واختيار الأمور ليس أمرا هينا لأنه يحتاج إلى بصر ، أو هو يحتاج إلى بصيرة هى التى تكشف عن العقل الصحيح . وليت الأمر يقف عند ذلك ، لأن حسن اختيار الأمور ليس إلا مرحلة ، هى مرحلة نظرية يحتاج إلى أن يترجمها الفعل ، فتخرج إلى صورتها العملية فى إطار الواقع . وهذا لا يكون إلا بالقدرة الثانية ، وهى قدرة العزم على تنفيذ ما وفق إليه البصر فى اختيار الأمور . . وفى هذا كله أمارة على صحة العقل ، فإذا قدر العقل على أن يختار ، ثم حققت العزيمة اختياره ، فالعقل لاشك صحيح .

هذا والكلام عن قدرة العقل المنوطة بصحته وسلامته يقودنا إلى معرفة تفاوت هذه القدرة

لدى العقول . . هل الطريق أمام هذه القدرة طريق مفتوح يسير فيه العقل حيث يشاء بحيث تتسع المسافة بين قدرة وأخرى تبعا للخطوات التى يقطعها أصحاب العقل على الطريق . . وما المدى البعيد الذى يمكن أن تصل إليه استطاعة العقل الانسانى . . هل هى قدرة إبداعية تمكن العقل من الابتداع والاختراع إن بلغت قوته الفكرية مبلغا معينا . . ؟ إننا سنرى بعد قليل أن طريق العقل عند ابن المقفع هو طريق الدرس والتحصيل مما من شأنه أن يكون القدرة وأن يزيدها ويضيف إليها قوة بعد قوة . . لكن الناس فى مجموعهم أصحاب قدرة عقلية عادية لا تتعدى دائرة النقل ـ بما تقوم به من إعادة الصياغة أو تشكيل الأشياء فى صور وأشكال ـ إلى آفاق الابتكار والابتداع . يقول ابن المقفع :

« فإذ خرج الناس من أن يكون لهم عمل . وأن يقولوا قولا بديعا ، فليعلم الواصفون المخبرون أن أحدهم ، وإن أحسن وأبلغ ، ليس زائدا على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتا وزبرجداً ومرجاناً فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل ، ووضع كل فص موضعه ، وجمع إلى كل لون شبهه ، مما يزيده بذلك حسنا ، فسمى بذلك صائغا رفيقا . وكصاغة الذهب والفضة صنعوا منها ما يعجب الناس من الحلى والآنية . وكالنحل وجدت ثمرات أخرجها الله طيبة ، وسلكت سبلا جعلها الله ذللا ، فصار ذلك شفاء وطعاما وشرابا منسوبا إليها ، مذكورا به أمرها وصنعتها » (ص ٥ ـ ٦ رسائل البلغاء)

هذه إذن جماعة يبدو أنها تمثل قطاعا كبيرا من الناس ، وهى جماعة « الواصفين المخبرين » الذين شبههم الكاتب بصاغة الذهب والفضة ، لا يبتكرون ذهبا أو يخترعون فضة ، وإنما يأخذون الذهب والفضة ، ولا يملكون الزبرجد والياقوت والمرجان ، وإنما ينقلون ذلك كله ، فتمضى قدرتهم العقلية لتعيد الصياغة وتنظم القلائد والسموط والأكاليل . . ومعنى هذا أنه ليس لدى ذلك القدر من القوة العقلية أية قدرة على إبداع أدب أو اختراع علم ، وإنما تقف بهم عند هذا الحد .

يقول ابن المقفع :

« فمن جرى على لسانه كلام يستحسنه أو يستحسن منه ، فلا يعجبن به إعجاب

المخترع المبتدع ، فإنه إنما اجتباه كما وصفنا »[٢٦] .

لكنه قدر لا بأس به ، يستطيع به صاحبه أن يبلغ الغاية ، وإن كانت هناك غايات أبعد يستشرفها أصحاب القدرة العقلية الخاصة من « المصيبين والصالحين والحكماء » وهم الذين يتحدث عنهم الكاتب فى قوله :

« ومن أخذ كلاما عن غيره ، فتكلم به فى موضعه على وجهه ، فلا يرين عليه فى ذلك ضؤولة ، فإنه من أعين على حفظ قول المصيبين ، وهدى للاقتداء بالصالحين ، ووفق للأخذ عن الحكماء ، ولا عليه ألا يزداد ، فقد بلغ الغاية . وليس بناقصه فى رأيه ، ولا بغائضه من حقه ، أن لا يكون هو استحدث ذلك وسبق إليه » . (ص ٦ ـ رسائل البلغاء)

هذه إذن طبقة عليا من الناس ، يأخذ عنهم الآخذون من الواصفين المخبرين . ترى هل نفهم من ذلك أن العقول قد انتظمت عند الكاتب درجتين أو عقلين بحيث يمكن تصنيفها لتكون هنا أو هناك ، لكن الكاتب يقول :

« ولسنا إلى ما يمسك بأرماقنا من المطعم والمشرب بأحوج منا إلى ما يثبت عقولنا من الأدب الذى به تفاوت العقول » . (ص ٨)

فهل تتفاوت العقول لينقسم أصحابها قسمين أم أن القسمة لابد أن تكون أوسع من ذلك ، لأن التفاوت أبعد من أن يصنفهم صنفين . . وهنا يقول ابن المقفع :

الواصفون أكثر من العارفين ، والعارفون أكثر من الفاعلين » (ص ٨)

فنصل من هذا إلى ثلاث قدرات عقلية ، تقف فى أدناها قدرة الواصفين ، وهى التى ذكرنا أمرها من قبل ، تعلوها قدرة ثانية خاصة هى قدرة العارفين ، وتتبع هذه فى مدارج العلو قدرة ثالثة أخرى يملكها الخواص الذين يجمعون بين المعرفة وتطبيقها نموذجا عملياً حياً ، ومثالاً فعالاً ، تتبلور ملامحه كاملة ، وتتضح قسماته للعارفين ومن بعدهم من

---

(٢٦) رسائل البلغاء ص ٦ ـ أرقام الصفحات المذكورة فيما يلى بعد النصوص من كلام ابن المقفع كلها من كتاب رسائل البلغاء .

الواصفين . وطبيعى أن يكون الفاعلون قلة من الخاصة ، ويكن العارفون أكثر منهم ، لأنهم إن كانوا خواصا فهم أقل درجة أو هم أقل قدرة ، ثم يكون العارفون بعد ذلك أيضا أقل عددا من الواصفين الذين يمثلون بكثرتهم القطاع الأكبر من أصحاب العقول ، فيؤدى التفاوت بينهم إلى هذا النظام الهرمى ، ليمتد على امتداد قاعدته الواصفون ، ويقف على رأسه الفاعلون .

وتتبلور من ذلك كله فى رسالة ابن المقفع على هذا النحو مثالية خلقية عملية تعرف كيف تسلك طريقها فى سلوك لا معنى للمعرفة النظرية بدونه ، فلا جدوى من أن يعرف العارفون دون أن تخرج هذه المعرفة إلى مجال التطبيق والفعل . . ويؤكد الكاتب على ذلك فى مواضع متفرقة ، فليست « أمارة صحة العقل اختيار الأمور بالبصر » فحسب ، بل لابد أن يصحب ذلك أيضا « تنفيذ البصر بالعزم » (ص ٤) ، أو قوله « تنفيذ البصر بالعزم بفضل الذى هو أدوم » (ص ١٠) ، ويقول : « لا يتم حسن الكلام إلا بحسن العمل ، كالمريض الذى قد علم دواء نفسه ، فاذا هو لم يتداو به لم يغنه علمه » (ص ٣٥) بل إنه يقول : « والتعهد لما اختيز واعتقد ، ووضع ذلك موضعه قولا وعملا » (ص ٦) ، ويقول : « ومبصر الفضل بغير عزم ذو زمانة محروم » . (ص ١٠ ـ رسائل البلغاء)

وليس العزم غير السلوك العملى كما رأينا بما يتفق مع النظرية الخلقية المثالية التى ترفع درجة العارفين إلى مستوى الفاعلين . غير أنه إذا كانت هذه هى درجات العقول الثلاثة حسب هذا التحليل بحيث يمكن أن تجتمع هذه العقول الثلاثة ـ على ما بينها من تفاوت شديد ـ فى صورة من الصور داخل دائرة واحدة ، فإن هناك دائرة أخرى فيها فئة كبيرة لا تقبلها الدائرة الأولى ، لأنها فئة تجمع بين الحمقى والعجزة والجهال ، بل إن الدائرة الأولى نفسها قد تنبذ فى أى وقت من الأوقات لأسباب تتبع قانونها الخلقى الصارم كل عاقل مخالف لهذه القوانين غافل عما تفرضه من حركة للعقل دائبة عبر طريقه المستقيم ، يقول ابن المقفع :

« وليعلم أن على العاقل أموراً إذا ضيعها حكم عليه عقله بمقارنة الجهال . فعلى العاقل أن يعلم أن الناس مشتركون مستوون فى الحب لما يوافق ، والبغض لما يؤذى ، وأن هذه منزلة اتفق عليها الحمقى والأكياس ، ثم اختلفوا بعدها فى ثلاث خصال ، هن جماع الصواب وجماع الخطأ ، وعندهن تفرقت العلماء

والجهال ، والحزمة والعجزة » . (ص ٩)

فإذا كانت هناك طبائع أو غرائز تجمع بين الناس جميعا ويشترك فيها العلماء والجهال فإن هذه الخصال الثلاث أو ما يشرحه الكاتب تحت ثلاث نقاط يسميها أبوابا ثلاثة هى التى تميز العاقل من غيره ، وسنرى هذه الخصال الثلاث ترد فى صورة أخرى عندما يشرح الكاتب كيف يعمل العقل .

هذا وقد اعتمد الدكتور عبد اللطيف حمزة على هذا النص السابق نفسه ليدلل على أن ابن المقفع « كان يشرح هذه الأخلاق فى كتبه شرحا يعتمد على العقل أكثر من اعتماده على الدين » ، « ومعنى ذلك أن الخلق فى رأيه أمر يتصل بالعقل قبل كل شىء ، والعقل يميز بين الحسن والقبيح يعرفهما بطبيعته ولو لم يدل عليهما شرع أو فضيلة أو أخلاق »[٢٧] .

أما قضية العقل من هذه الزاوية فسنعود إليها فى نهاية هذا البحث ، لكن المهم هنا أن النص السابق ليس فيه شىء يدل على أن العقل قادر على التمييز بين الحسن والقبح ، وإنما يقول ابن المقفع إن العلماء والجهال مشتركون متساوون فى حب ما ينفع وكراهية ما يضر ، وهذا ما تعبر عنه غريزة حب البقاء عند كل إنسان ، لا يختلف فى ذلك جاهل عن عالم ، بل لا يختلف فى هذا أيضا حيوان عن إنسان . لأن حفظ النوع غريزة أولية ، وهذا نفسه هو الذى يشير إليه الجاحظ فى قوله :

« اعلم أن الله جل ثناؤه خلق خلقه ، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ، ودفع المضار ، وبغض ما كان بخلاف ذلك . هذا فيهم طبع مركب ، وجبلة مفطورة ، لا خلاف بين الخلق فيه ، موجود فى الانس والحيوان ، لم يدع غيره مدع من الأولين والآخرين »[٢٨] .

وأما عمل العقل فى قدرته على التمييز بين الحسن والقبيح العقليين فهو مالا يشير إليه النص السابق فى شىء .

---

(٢٧) ابن المقفع ص ١٦٦

(٢٨) رسائل الجاحظ ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ (القاهرة ـ ١٣٨٤/١٩٦٤) الجزء الأول ص ١٠٢

والواقع أن عمل العقل ينتظمه طريق طويل قد علقت عليه مصابيح الفكر وأنوار الحكمة ، وأحكمت خطواته أو حلقاته بسلسلة المنطق حتى ليكون كل شيء قد بني على ما قبله في بناء منتظم وكيان متسق . . وبذلك يمر العقل في أثناء عمله عبر ست خطوات يتمثل فيها ما يسميه الكاتب إحياء العقل ، وهو الاحياء الذى يكتمل ويبلغ به التمام . وتأتى هذه الخطوات مرتبة مجملة على النحو الآتى ، يقول :

« وانما إحياء العقل الذى يتم به ويستحكم خصال ست : الايثار بالمحبة ، والمبالغة فى الطلب ، والتثبت فى الاختيار ، والاعتقاد للخير ، وحسن الوعى ، والتعهد لما اختير واعتقد ، ووضع ذلك موضعه قولا وعملا » . (ص ٦)

وابن المقفع لا يقف عند حد الاجمال ، وإنما لابد أن يعود عليه بالتفصيل كعادته حين يدفعه المنطق إلى أن يجمل ثم يفصل ملتزما بدقة التقسيم هادفا إلى مزيد من البيان والوضوح ، ليضيء بذلك جوانب الحكمة العقلية التى يستشرف فيها الكاتب آفاق الفلسفة ثم يربط بينها وبين شطآن الأدب التى تصب فيها الموجات المتدفقة من القيم الأخلاقية . وبهذا يعود إلى هذه الخطوات الست ، فيبين عنها بقوله :

« أما المحبة ، فإنما يبلغ المرء مبلغ الفضل فى كل شيء من أمر الدنيا والآخرة ، حين يؤثر بمحبته ، فلا يكون شيء أمرأ ولا أحلى عنده منه » . (ص ٦ ـ ٧)

وبهذا تأتى المحبة فى المرتبة الأولى لأنها الرغبة التى تبعث الحركة وتدفع الارادة نحو الفعل ، وكلما رغب المرء فى الشيء وآثره بمحبته كلما كان تطلعه إلى تحقيقه أشد ، ولذلك يتمثل فى هذه المحبة الأمل الذى يراود الخيال ، فيظل الأمل محاطا بهالة تجذب عاشق الشيء حتى يتحرك نحوه ساعيا للوصول إليه ، سواء أكان ذلك أمرا من أمور الدنيا أو كان ذلك أمرا من أمور الآخرة حيث تجتمع الدنيا والآخرة أمام قوى العقل دائما فى ذهن الكاتب وفى حسبانه من خلال النظرة الجامعة بين المعاش والمعاد . ولا يفوته أن يعود إلى هذه المحبة مرة أخرى عند ذكر أول الأبواب التى يختلف عندها العاقل عن غيره فيما ينبغى أن يحب ، وهى الأبواب التى ألمحنا لها منذ قليل . فيقول :

« من ذلك أن العاقل ينظر فيما يؤذيه وفيما يسره ، فيعلم أن أحق ذلك بالطلب ، إن كان مما يحب ، وأحقه بالاتقاء إن كان مما يكره ، أطوله وأدومه وأبقاه . فإذا هو قد أبصر فضل الآخرة على الدنيا ، وفضل سرور المروءة على لذة الهوى ، وفضل الرأى الجامع العام الذى تصلح به الأنفس والأعقاب على حاضر الرأى الذى يستمتع به قليلا ثم يضمحل ، وفضل الأكلات على الأكلة ، والساعات على الساعة » . (ص ٩)

لكن هذا الحب الخالص لما ينبغى أن يحب ، مهما تكن قوة الجيشان فيه ـ وإن كان الحب أصلا فى الحركة تكمن فيه القدرة على الفعل ـ إلا أنه لا يغنى صاحبه شيئا . « فالناس لا يغنيهم ـ كما يقول ـ حبهم ما يحبون ، وهواهم ما يهوون عن طلبه وابتغائه ، ولا يدرك لهم بغيتهم نفاستها فى أنفسهم دون الجد والعمل » . وبهذا تشد المحبة حركة الارادة نحو الفعل ، فيصل المرء بذلك إلى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة الطلب يخطو بها صاحب العقل إلى تحقيق ما كان قد آثره بمحبته ورآه ، ولا شىء أمرأ ولا أحلى عنده منه .

لكن الأمر لا يقف عند حد المحبة والطلب ، لأن طريق العقل فى فلسفة الكاتب المفكر ليس بالطريق السهل البسيط ، يهرول فيه العاقل نحو غايته فى عجلة دون حواجز توقف حركته عند كل خطوة ليفكر بعمق فى أمر حركته عبر المراحل التى لا يجوز تخطى إحداها أو القفز فوقها دون التمهل عند كل إنجاز قبل التحرك إلى ما بعده . فإذا كانت هذه المرحلة الثانية قد وصلت بمحب الشىء إلى واقع ما أحب عن طريق الجد والعمل أو ما يسميه الكاتب مبالغة الطلب . . فإن الأمر مرة أخرى لا يقف عند هذا الحد كما يبدو لأول وهلة ، لأن الخطوة الثالثة تقتضى « التثبت والتخير » ، « فإن الطلب » ـ الذى رأيناه فى الخطوة السابقة ـ « لا ينفع إلا معه وبه » ـ ويلجأ الكاتب إلى الاقناع العقلى بالمنطق القائم على الدليل ، بل كأن الفكرة قد غدت عنده مسألة رياضية يفترض لها الفرض ، ويتحقق الفرض بالبرهان ، ويصل البرهان إلى النتيجة ، وتتفق النتيجة بذلك مع الفرض الأول . . فتتماسك الأطراف كلها تماسكا عقليا محكوما بالمنطق ، ولهذا كان افتراض الطلب غير مجد دون التثبت ، ذلك أن الطلب قد وصل بصاحبه إلى المطلوب . . فلابد من وقفة يتحقق منها الطالب مما قد وصل إليه حتى لا يكون قد حدث خلط أو التباس يصل بالطالب إلى غير ما

أراد ، وهو ما يدلل عليه الكاتب بقوله : « فكم من طالب رشد وجده والغى معا ، فاصطفى منهما الذى منه هرب ، وألغى الذى إليه سعى » ، وتكون نتيجة ذلك هى صحة الفرض الذى تتمثل فى قوله : « فما أحقه بالتبين » أو ما يسميه « التثبت فى الاختيار » إذ لا يغنيه الوصول إلى الشىء عن التثبت منه .

هذه إذن مراحل ثلاث على طريق حركة العقل نحو الفعل ، وصلت بنا إلى تحقيق الفعل ثم التحقق من سلامته ، غير أن خطوة رابعة تتبع ذلك يقف عندها العاقل ليتبلور له الموقف الآن فى صورة اعتقاد يعتقده غير منازع ، وهذه هى المرحلة التى يراها الكاتب ممثلة فى « اعتقاد الشىء بعد استبانته » . فقد استبان الشىء عند التثبت والتخير فيما سبق ، وأصبح الآن اعتقادا جازما لا يقبل الشك . . ونصل من ذلك كله إلى خامس هذه المراحل ، وهى مرحلة « التعهد لما اختير واعتقد » . ذلك أن الذى اختير فى الخطوة الثالثة واعتقد فى الخطوة الرابعة نقف الآن عنده فى الخطوة الخامسة من أجل الحفظ والتعهد ، وهى الخطوة التى يصفها الكاتب أو يعتبر أنها « تمام الدرك » . ويشرح ابن المقفع أيضا ضرورة هذه المرحلة بالدليل والبرهان أو ببيان العلة مادام كل أمر على بساط التحليل العقلى لابد أن يرد إلى أسبابه . والسبب فى ذلك « أن الانسان موكل به النسيان والغفلة » . والنتيجة أنه « لابد إذا اجتبى صواب قول أو فعل من أن يحفظه عليه ذهنه لأوان حاجته » . وهذا ما يعود إليه الكاتب عند ذكر الباب الثانى من الخصال الثلاث التى يختلف فيها العقلاء عن الجهال ، يقول :

> « الباب الثانى أن ينظر فيما يؤثر من ذلك ، فيضع الرجاء والخوف فيه موضعه ، فلا يجعل اتقاءه لغير المخوف ، ولا رجاءه فى غير المدرك ، فيترك عاجل اللذات طلبا لآجلها ، ويحتمل قريب الأذى توقعا لبعيده ، فإذا صار إلى العاقبة بدا له أن فراره كان تورطا ، وأن طلبه كان تنكباً » . (ص ١٠)

فلا ينبغى أن يضيع العقل ما توصل إليه على أنه الصواب ، لأن ذلك يلغى الخطوات السابقة كلها ، ومن هنا كان لابد أن نصل مع العقل إلى هذه الخطوة الخامسة ليرعى فيها ما وصل إليه ويتعهده بالحفظ والتذكر ، وليصل هو من ذلك إلى الخطوة السادسة التى تتمثل فى حسن الاستخدام مع التطبيق الدائم ، فى هذه المرحلة الأخيرة التى يعتبرها الكاتب « وضع ذلك موضعه قولا وعملا » ، أو ما يسميها « البصر بالموضع » أى موضع التطبيق والعمل

الدائم ، لتتحقق من ذلك المنفعة ، وهو ما يعود إليه ابن المقفع عند ذكر الباب الثالث من الأبواب التى يحرص عليها العاقل ، يقول :

« الباب الثالث ـ تنفيذ البصر بالعزم بعد المعرفة بفضل الذى هو أدوم ، وبعد التثبت فى مواضع الرجاء والخوف ، فإن طالب الفضل بغير بصر تائه حيران ، ومبصر الفضل بغير عزم ذو زمانة محروم » . (ص ١٠) ويقول :

« فإنما تصير المنافع كلها إلى وضع الأشياء مواضعها ، وبنا إلى هذا كله حاجة شديدة ، فإننا لم نوضع فى الدنيا موضع غناء وخفض ، ولكن موضع فاقة وكد » . (ص ٨)

وفى هذا الطريق طريق الكد يقف العقل على طول الطريق يرصد الحركات ، يدفع الحركة ويراقب ما بعدها . . بما لا يمكن لغير العقل . . والعقل وحده . . أن يحكمه ، ويكون هذا شأن العقل فى تمامه ، ممثلا فى عبور ذلك الجسر الطويل الذى رأينا مراحله الست ، والتى لا يصح بلغة التمام أن تنخفض إلى ما هو أقل حتى لو بلغ الأقل خمسة من أقسامها . ويصل شأو العقل عند ذلك إلى الحد الذى يجعل المرء الذى حاز نصيبا منه لا يعادل به ثمنا مهما بلغ هذا الثمن فى حين أن النصيب هو الجزء من الكل ، فما بالك بقدر العقل كله فى تمامه وكماله . يقول ابن المقفع :

« فلينظر امرؤ أين يضع نفسه ، فإن لكل امرىء لم تدخل عليه آفة نصيبا من اللب يعيش به لا يحب أن له به من الدنيا ثمنا ، وليس كل ذى نصيب من اللب بمستوجب أن يسمى فى ذوى الألباب ، ولا أن يوصف بصفاتهم » . (ص ٨)

فالأمر جدّ جسيم ، لأنه أمر العقل ، يختلف اختلافا بينا عن كل أمور الدنيا ، بل يختلف عما قد يكون أجل ما فى الدنيا من مال وسلطان . . فقد يدرك المتوانى من ذلك كله ما لا يدركه المثابر ، وقد ينال العاجز من ذلك ما لا يناله الحازم ، ولكن شأن العقل شأن آخر . يقول :

« فمن رام أن يجعل نفسه لذلك الاسم والوصف أهلا ، فليأخذ له عتاده ، وليعد له طول أيامه ، وليؤثره على أهوائه ، فإنه قد رام أمرا جسيما ، لا يصلح

مع الغفلة ، ولا يدرك بالمعجزة ، ولا يصير على الأثرة ، وليس كسائر أمور الدنيا وسلطانها وماها وزينتها التى قد يدرك منها المتوانى ما يفوت المثابر ، ويصيب منها العاجز ما يخطىء الحازم » . (ص ٨ ـ ٩)

ـ ٥ ـ

تتضح من كل ما سبق درجات القدرة العقلية التى تتفاوت بها العقول ، وما يمكن أن يكون وراء هذا التفاوت من أسباب شرحنا بعضها ، ويبقى بعضها الآخر فى حاجة إلى مزيد من الايضاح . وهنا يبرز سؤال نضعه هنا فى موضعه فى محاولة رؤية تسلسل فكرة الكاتب فى حركتها المئتدة عبر ذلك الطريق الذهنى المحكوم بالمنطق ، والسؤال الآن لا يتصل ببعض ماوراء التفاوت العقلى الذى رأيناه من أسباب ، وإنما يتصل أيضا بطبيعة العقل بعد أن عرفنا دوره القيادى الكبير فى طريقه من الحاجة إلى الغاية من أجل التوصل إلى الصلاح . . ما طبيعة هذا العقل إذن ، وما جبلته التى فطره الله عليها ؟ يقول ابن المقفع :

« وللعقول سجيات وغرائز بها تقبل الأدب »

أليس للعقل سجية وغريزة هى طبع مخلوق فيه ، ركب العقل عليه فلم يعد يصدر إلا عنه ، ذلك الطبع الذى خص العقل بميدان فسيح خصب ، ينبت فيه نبات الأدب ويترعرع ، فالأدب إذن نبات تربته العقل ، وقد أعدت هذه التربة لاستقبال هذا النبات وتوطينه . وعلى ذلك نكون قد وصلنا إلى محورين ، يدور فكر الكاتب بينهما ، المحور الأول هو العقل ، والمحور الثانى هو الأدب . يقول :

« وبالأدب تنمو العقول وتزكو »

بهذا تحدد العلاقة بين العقل والأدب ، فإذا كانت طبيعة العقل تفرض عليه أن يتلقى هذا الأدب ويستقبله حتى يستوطن العقل ، وهو ما توصلنا إليه من قبل ، فإننا الآن إنما نضيف إلى ذلك حقيقة أخرى ، وهى أن هذا الأدب نفسه ليس إلا غذاء العقل وسر الحياة والنضج والاكتمال فيه . .

وإذ قد وصلنا إلى مدار فكر الكاتب المفكر هنا حول بيان طبيعة العقل من ناحية ، ودور الأدب فى انتمائه إلى العقل من ناحية ثانية ، وشدة تعلق هذا العقل وازدهاره بوجود هذا الأدب واستمراره من ناحية ثالثة ، إذ قد وصلنا إلى هذا نجد الكاتب الأديب يلجأ إلى التشبيه المرتكز على المنطق ، لما له من دور سحرى فى إبراز الصورة ، وجلاء المعنى ، وإزالة ما قد يطرأ من غموض ، بالاستناد إلى الدليل العقلى . يقول ابن المقفع :

« فكما أن الحبة المدفونة فى الأرض لا تقدر على أن تخلع يبسها ، وتظهر قوتها ، وتطلع فوق الأرض بزهرتها ونضرتها وريعها ونمائها ، إلا بمعونة الماء الذى يغور إليها فى مستودعها ، فيذهب عنها أذى اليبس والموت ، ويحدث لها بإذن الله القوة والحياة ، فكذلك سليقة العقل مكنونة فى مغرزها من القلب ، لا قوة لها ولا حياة بها ولا منفعة عندها ، حتى يعتملها الأدب الذى هو نماؤها وحياتها ولقاحها » . (ص ٥)

فالحبة المدفونة فى الأرض تقابلها طبيعة العقل المكنونة فى القلب ، ويبس الحبة أو موتها يظل حتى يتداركها الماء فتصيب منه ما تحيا به الحبة وتقوى ، ثم تطلع فوق الأرض بزهرتها ونضرتها وبريعها ونمائها . . والعقل فى ذلك كالحبة تماما غير أن الماء يحل محله الأدب ، إذ يظل العقل بسبب « سليقته » من غير قوة ولا حياة أقرب ما يكون إلى يبس الحبة وأذى الموت الذى يلحق بها ، حتى يعتملها الأدب الذى هو نماؤها وحياتها ولقاحها .

ولعل ما يقوله ابن المقفع الآن إنما يتصل بفكرة الكمون الفلسفية بسبب قوى . ذلك أن طبيعة العقل مكنونة أى كامنة فى موضعها بل فى مغرزها من القلب كالحبة المدفونة فى الأرض . . أو ان شئت فقل ـ كما قال أصحاب الكمون ـ كالنار الكامنة أو المكنونة أيضا فى الحجر . . ذلك الحجر الذى ينتظر القدح لتشتعل النار اشتعالا منه بالفعل . . وكذلك الحبة ، أليست هى شجرة أو هى زهرة بالقوة حتى إذا ما تداركها الماء أصبحت بالفعل شجرة أو زهرة . . وكذلك العقل . . لا قوة له ولا حياة ولا نفع حتى يعتمله الأدب الذى هو كالماء يتدارك الحبة المدفونة على حد تعبير ابن المقفع ، وحين يتم للأدب ذلك وينجز وظيفته يكون العقل قد بلغ غايته وتفتحت حياته واشتد نفعه وعطاؤه ـ بل إنه لا حياة للعقل حتى يعتمله الأدب ، ومن هنا تظل سليقة العقل كامنة مكنونة حتى يأتيها لقاح الأدب ! فإذا ما أتاها تدب

فيها الحياة وتنمو .

وإذ قد وصلنا إلى هذا أفلا نتذكر كاتبنا الأول عبد الحميد . . لنقرن بين ما يقوله الآن ابن المقفع وبين ماقاله رفيقه من قبل . . وإذا كان ابن المقفع يتحدث عن طبيعة العقل المكنونة ويشبه ذلك بالحبة المدفونة ، فقد كان عبد الحميد يتحدث عن طبيعة السوء الكامنة فى الناس بالقوة ويشبه ذلك بكمون النار فى الحجر الصلد [٢٩] . . فهو يقول :

وقوة طباع السوء كامنة فى الناس كمون النار فى الحجر الصلد ، فإذا قدح لاح شرره ، وتلهب وميضه ، ووقد تضرمه ، وليست فى أحد أقوى سطوة ، وأظهر توقدا ، وأعلى كمونا ، وأسرع اليه بالعيب ، وتطرق الشين ، منها إلى من كان فى سنك من أغفال الرجال ، وذوى العنفوان فى الحداثة » . [٣٠]

وإذا كان العقل يمثل عند ابن المقفع جانب الخير ، وكان معنى العقل بذلك يخالف كل المخالفة معنى السوء الذى يتحدث عنه عبد الحميد ، فإن نظرية الطباع الكامنة واحدة عند الرجلين . . ومن هنا يتضح تبادل الأفكار بين كاتبينا فى فترة ترتد إلى ما قبل نهاية النصف الأول من القرن الثانى الهجرى ، وهى إذ تنتهى بنهاية الأموية عند عبد الحميد فهى تمتد زمنا بعد قدوم العباسية عند ابن المقفع ، مما يكشف عن حلقة مبكرة فى سلسلة تأثير الفلسفة اليونانية فى الثقافة العربية فى هذا العصر ، وكان ذلك قبل أن يتبنى فكرة الكمون الفلسفية إمام المعتزلة ابراهيم بن سيار النظام لتخدم عقيدته الدينية ومذهبه العقلى[٣١] مما عرض له الجاحظ بعد ذلك فى منتصف القرن الثالث الهجرى[٣٢] ، وسنرى بعد قليل صورة أخرى من صور هذه السلسلة المتصلة الحلقات .

ومهما يكن من أمر فإن العلاقة بين العقل والأدب فى تفكير ابن المقفع قد بدت على هذا النحو الذى رأيناه . . وإذ تتضح هذه العلاقة كان لابد للكاتب المفكر من أن يخطو خطوة أخرى لبيان طبيعة الأدب نفسه بعد الذى عرفناه من طبيعة العقل . ترى هل تكون طبيعة

---

(٢٩) راجع الفن الشعرى فى نثر عبد الحميد ـ ص ٥٦ ـ ٥٩

(٣٠) رسائل البلغاء ص ١٧٩

(٣١) راجع لصاحب البحث The World/View of al/Jahiz in K. al/ Hayawan,(Alxandria-1977) pp. 213—216

(٣٢) كتاب الحيوان ـ الجزء الخامس ـ (تحقيق عبدالسلام هارون ـ القاهرة ١٣٦٢/١٩٤٣) ص ١٢ ـ ٢١

الأدب شيئا غير طبيعة العقل نفسه ، وبينهما من التلازم والتوحد ما يجعل منهما كيانا واحدا لا وجود لثانيهما بغير وجود الأول منهما ! يقول ابن المقفع :

« وجل الأدب بالمنطق ، وكل المنطق بالتعلم ، ليس حرف من حروف معجمه ، ولا اسم من أنواع أسمائه ، إلا وهو مروى متعلم ، مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب ، وذلك دليل على أن الناس لم يبتدعوا أصولها ، ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم » . (ص ٥)

وإذا كانت هذه طبيعة الأدب فهى بالضرورة ترتد على ماهية الأدب لبيان المقصود منه ، ولنمض لمعرفة هذه الطبيعة لننفذ منها إلى تفهم كنه الأدب نفسه وجوهره . . فهو إن كان منطقا وكلاما فهو مروى منقول مأخوذ عن السابقين ، وإن كان كتابا وتدوينا فهو أيضا متعلم مدروس مأخوذ عن إمام . ومعنى هذا أن الأدب مرويا كان أو مكتوبا هو أدب مكتسب لا يحصل عليه العقل إلا بالتعلم ، حتى سمى العقل عقلا مكتسبا حسبما سنرى . ولهذا فإن العقول تتداول هذا الأدب فتحصل عليه بالاكتساب ، بل إن الأصول كلها وافدة على الناس « ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم » ، فيكون الله تعالى مصدرها الأول . ومن هنا فإن طبيعة الأدب إذا كانت قد اتصفت بالاكتساب إلى الحد الذى أصبح فيه الأدب « وليس حرف من حروف معجمه ، ولا اسم من أنواع أسمائه ، إلا وهو مروى متعلم مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب » . اذا كانت هذه هى الطبيعة المكتسبة للأدب ، فلا فرق فى هذا إذن حين نتناول موضوع العقل والأدب عند ابن المقفع بين الأدب والمعارف ، وتكون المعارف فى نظره معارف مكتسبة ، وليست طبيعية ضرورية .

هذا ويمكن رؤية هذه الفكرة فى ضوء أشد إذا انتقلنا الى الجاحظ وهو يعرض للموضوع نفسه بعد ابن المقفع بما يقرب من قرن كامل . . . وإن كان الجاحظ من القائلين بأن المعارف طبيعية ضرورية[٣٣]، إلا أنه يقول :

---

(٣٣) راجع القاضى عبد الجبار ـ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ الجزء الثانى عشر ـ النظر والمعارف ـ تحقيق د . ابراهيم مدكور (القاهرة ـ بدون تاريخ) ـ ص ٢٦٣ ، وكذلك الشهرستانى ـ الملل والنحل (القاهرة ـ ١٣٨١/١٩٦١) ج ١ ص ٧٥ وراجع ايضا The World- View of al- Jahiz, op. cit., pp. 124- 126.

« وقد أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع والكرم الغريزى لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب . ومثلوا ذلك بالنار والحطب ، والمصباح والدهن . وذلك أن العقل الغريزى آلة والمكتسب مادة ، وإنما الأدب عقل غيرك تزيده فى عقلك(٣٤) » .

فإذا كان العقل قد ترادف مع الأدب فى قول الجاحظ فما هذا إلا لأن الأدب هو نتاج العقل حتى صار الأدب عقل غيرك تزيـده فى عقلك ، أى أنه نتـاج عقل غيـرك يكتسبه العقـل المطبوع . واذا كان الجاحظ قد دفع هذه الفكرة دفعة إلى الأمام بعد ابن المقفع فقـد كان عبد الحميد سابقا على ابن المقفع فى هذا ، وذلك قبل أن تنتظم السلسلة حلقات الكتاب الثلاثة على نحو ما مر بنا من قبل ، وهذا ما كان يقوله عبد الحميد :

« ولو كان المؤدبون أخذوا العلم من عند أنفسهم ، أو لقنوه إلهاما من تلقائهم ، ولم نصبهم تعلموا شيئا من غيرهم ، لنحلناهم علم الغيب ، ووضعناهم بمنزلة قصر بها عنهم خالقهم المستأثر بعلم الغيب عنهم بوحدانيته وفردانيته فى إلهيته ، احتجاباً منهم لتعقب فى حكمه ، وتثبت فى سلطانه ، وتنفيذ إرادته على سابق مشيئته ، ولكن العالم الموفق للخير ، المخصوص بالفضل ، المحبو بمزية العلم وصفوته ، أدركه معانا عليه بلطيف بحثـه ، وإذلال كنفه ، وصحـة فهمه ، وهجر سآمته » .(٣٥)

لعل فى الجمع بين هذه النصوص الثلاثة والموازنة بينها ما يلقى الضوء كاملا على طبيعة العقل وطبيعة الأدب معاً وماهية هذا الأدب ومعناه فى كلام ابن المقفع الذى نقف عنده . أما عبد الحميد فكلمة « العلم » تتردد فى كلامه وتقترن بالمؤدِّبين الذين هم أصحاب هذا العلم دون أن يأخذوه من عند أنفسهم ، وانما أدركوه « بلطيف البحث » أى بالتعلم والاكتساب ، و « بصحة الفهم » أى بالعقل الصحيح الذى تحدث عنه ابن المقفع . وعلى ذلك لا نجد فرقا عند عبد الحميد بين « المؤدِّب » و « العالم الموفق للخير » ، ولا فرق إذن بين مفهوم الأدب والعلم . وكـذلك تقتـرن كلمة « الأدب » عنـد ابن المقفـع « بـالعلم » و « بـالتعلم »

---

(٣٤) رسالة المعاش و المعاد ـ رسائل الجاحظ ـ ط . عبد السلام هارون (القاهرة ـ ١٣٨٤ / ١٩٦٤) ـ الجزء الأول ـ ص ٩٦
(٣٥) رسائل البلغاء ـ ص ١٧٤

و « بالامام السابق » و « لم يأتهم علمها » ثم « بالعليم الحكيم » . فلا فرق هنا أيضا بين الأدب والعلم ، وبين العالم والامام صاحب الأدب . . وأما عند الجاحظ فقد قرن بين الأدب والعقل نفسه حتى مزج بينهما ، وصار العقل عقلا مكتسبا ليقابل العقل المطبوع أو الغريزى ، ويصير العقل كذلك بالعلم الذى يضاف من غيره إلى العقل المطبوع من أجل أن يبلغ غاية الكمال ، « وإنما الأدب عقل غيرك تزيده فى عقلك » . أو كما يقول ابن المقفع « وللعقول سجيات وغرائز بها تقبل الأدب ، وبالأدب تنمو العقول وتزكو » .

بقى أن نتساءل ـ استكمالا لما مر بنا من دور العقل وأثره وطبيعته فى أدب ابن المقفع ممثلا فى الأدب الصغير ، وقدرة هذا العقل على تحصيل الأدب وتمثيل الأخلاق ، ليصل من ذلك إلى صلاح المعاش والمعاد ـ هل يفهم من تفكير ابن المقفع فى الأدب الصغير أنه كان يقول كما يقول المعتزلة مثلا بالشريعة العقلية ، بحيث يصل العقل وحده الى معرفة الخير والتمييز بينه وبين الشر ، أو أن الحسن حسن فى ذاته والقبيح قبيح فى ذاته دون أن تثبت ذلك الشريعة الدينية . وفى هذا يقول أحمد أمين : « القارىء لكتب ابن المقفع وتاريخه ، يخرج منه على أديب ثقف ثقافة واسعة فارسية وعربية ، ينزع نزعة قوية لقومه من الفرس ، ويحيى أمته بنشر آدابها ، وسياستها وتاريخها ، ويرى عيوب النظم الاجتماعية فى عصره فينادى بإصلاحها ، بتطبيق الصالح من النظم الفارسية ، ثم هو نبيل شريف يسترعى بنبله وأدبه أنظار الناس . فيروى الأصمعى أن ابن المقفع سئل « من أدبك ؟ قال نفسى ، إذا رأيت من غيرى حسنا أتيته وإن رأيت قبيحا أبيته » ، ثم إن نبله وعلو خلقه أتيا من طريق الفكر والفلسفة ، لا من طريق الدين ، ورجال الخلق قد يكون خلقهم تدينا ، وقد يكون خلقهم تفلسفا . فأخلاق الحسن البصرى العالية ـ مثلا ـ مبعثها الدين ، يتجلى ذلك فى حكمه وأقواله وسيرته ، فهو يصدق ويحسن ويعدل لأن الله أمر بالصدق والعدل والاحسان . أما ابن المقفع فباعثه الخلقى فلسفى ، يصدق لأن فى الصدق شرفا ورفعة ، ولو لم يأمر به دين لكان فى نفسه حسنا ، يظهر ذلك فى حكمه ، فقلّ أن يستند فى قوله إلى آية أو حديث ، وإنما يعلل ذلك تعليلا عقليا ، فهو رجل مدنى وعالم مدنى ، لا رجل دين ولا عالم دين . يتجلى فى أقواله إيمان بالله ، وإيمان بدين ، لكن لا يتجلى فيها إيمان بتفاصيل دين » .[٣٦]

---

(٣٦) ضحى الاسلام ـ الجزء الأول ص ٢٢٧

لكننا هنا لسنا فى مجال الخوض فى دين ابن المقفع وفى عقيدته أو قضية اتهامه بالزندقة ، وهى القضية الكبرى التى دافع فيها أحمد أمين على أى حال عن إيمان ابن المقفع . ولكن السؤال الذى نريد أن نقف عنده الآن على أهميته محصور فى قضية العقل نفسه ، والآفاق التى يستشرفها هذا العقل ، وهى لاشك بعيدة وعميقة ، ولكن هل يمكن أن يصل فيها عمل العقل إلى أن يشرع لنفسه ؟ لقد رأينا ابن المقفع يتحدث حديثا طويلا عما يغذو به العقل نفسه ، وغذاؤه الأدب أو غذاؤه العلم ـ وهو غذاء مكتسب ـ لا يفيض به العقل من تلقاء ذاته ، وإنما يتم له الحصول عليه من الخارج ، بحكم طبيعته لاشك ـ كالحبة المدفونة فى الأرض ، لا تخلع يبسها إلا بمعونة الماء ، على نحو ما سمعناه من قبل ، وماء العقل هو الأدب ، « وهو مروى متعلم مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب ، وذلك دليل على أن الناس لم يبتدعوا أصولها ، ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم » . فهل يستطيع العقل ـ والأمر كذلك ـ أن يشرع لنفسه ؟

ـ يقول ابن المقفع فى الأدب الصغير :

« فصل ما بين الدين والرأى أن الدين يسلم بالايمان ، وأن الرأى يثبت بالخصومة . فمن جعل الدين خصومة ، فقد جعل الدين رأيا ، ومن جعل الرأى دينا ، فقد صار شارعا ، ومن كان هو يشرع لنفسه الدين فلا دين له » . (ص ٢١)

واضح من هذا القول أن ليس للعقل إذن أن يشرع لنفسه الدين ، ولا يجوز أن يكون العقل فى نظر ابن المقفع شارعا ، بل إنه يرى أن العقل الذى يشرع لنفسه إنما يلغى بذلك الدين إلغاء ، فيبيت ولا دين له ، فلا يستطيع العقل بذلك أن يحل محل الدين أو أن يقوم بوظيفته ، لكنه لابد أن يعمل تحت ضوء الدين ، ولا يعمل خارج الضوء ، ذلك أن للعقل طبيعته ومجاله ، فمن طبيعته الجدال والخصومة ، ومجاله الاختلاف فى الرأى ، أما الدين فطبيعته الثبات والاستقرار ، ومجاله الاعتقاد والايمان ، لأنه إنما يقوم على قواعد وأركان وأصول ليست موضع خلاف . غير أن العقل يتفق مع الدين طالما كان مستظلا بظله ، سائرا تحت ضوئه ، فيكون هذا التوافق سببا فى تشابههما ، لكن هذا التشابه لا ينبغى أن يؤدى إلى

إحلال وظيفة العقل محل وظيفة الدين ، ولهذا وجب الفصل بينهما ، ليكون فى هذا الفصل تحديد لعمل كل منهما ، ويقول ابن المقفع :

« قد يشتبه الدين والرأى فى أماكن لولا تشابههما لم يحتاجا إلى الفصل » . (ص ٢١)

صحيح إن هذه النصوص الأخيرة تتحدث عن الدين ورأى العقل دون أن تكشف عن أى دين هذا ، وصحيح ان ابن المقفع لا يكاد يستشهد بآية أو حديث ، وان حكم الفرس وأمثالهم وخلاصة تفكير حكمائهم تغلب على كتاباته ، لكنه كان فارسياً ، وكان هذا تراثه الفكرى والأدبى ، بل إنه نشأ مجوسياً ، وكان إسلامه بعد نضوجه ، ولم يحل هذا النضوج بينه وبين أن يؤثر العقيدة الجديدة ، وأثر ذلك واضح فى كتاباته وفى الأدب الصغير كأثر العقل ، لكننا شغلنا أنفسنا فى هذا البحث بأثر العقل وحده .

الجوانب الاجتماعية والايكولوجية

للتكامل الإداري والتنظيمي بين المدن العربية المعاصرة

الدكتور محمود فهمي الكردي

الأستاذ المساعد بقسم الاجتماع

مقدمة

لعل التغيرات السريعة والمتلاحقة التى وسمت مجتمعات العالم الثالث خلال العقود الثلاثة الأخيرة ، على الأقل ، قد أفرزت عددا من الظواهر المجتمعية فألحت على متخذى القرار والتنفيذيين شأنهم شأن الأكاديميين بضرورة البحث عن عوامل تكونها ، وتحليل الآثار الناجمة عنها ، وتصـور الحلول الملائمة لها .

وكانت « المدينة » من أبرز هذه الظواهر فهي لم تنسج خيوطها في اطارها المكاني المحدود فحسب ، وانماتجـاوزتـه الى الأنماط المعيشية المجاورة (وغير المجاورة) كي تؤثر فيها ـ اما سلبا أو ايجابا ـ وتكون معها اطارا مجتمعيا شاملا يتميز بحراك للموارد ، وحركة للسكان . الا أنه من اليسير تمييز المدينة داخله فهي تعد دائما بمثابة « المركز » الذي تدور حوله كافة الأنماط الأخرى ، يؤثر فيها بقدر ما يتأثر بها .

ولا تخرج « المدينة العربية » كثيرا عن اطار هذا التحليل ، الا ان ما يميزها بوضوح هو ظهور المشكلات العديدة التى تحد كثيرا من فاعليتها في تنمية كافة طاقاتها ، وامكاناتها .

و « المشكلات » هنا نوعان : اما نقص واضح في الأمكانات المادية رغم وجود طاقات بشرية قادرة على استيعاب تلك الأمكانات (ان كانت متاحة) ، أو فائض ملحوظ يميزها ، في ذات الوقت الذي لا تتوافر فيه تلك الطاقة البشرية الفاعلة .

ومن اللافت أن بعض المدن العربية تعانى من النوع الأول من المشكلات بينما يبرز النوع الثاني في البعض الآخر منها .

ومن هنا كان مطلب « التكامل » أمرا حيويا لنمو المدينة العربية ككل ، فليست واحدة منها ـ مهما بلغت ـ بقادرة على تنمية مجالات الحياة بها دون الأعتماد على الأخريات . وللتكامل صور شتى ، ومستويات متعددة فهناك التكامل السياسى ، والإقتصادى ، والاجتماعي ـ الثقافي ، والاداري ـ التنظيمي . . الخ كما أن مستويات التكامل تبدأ محليا (داخل المدينة الواحدة) ثم ينتقل ذلك الى مستوى اكبر وليكن بين العواصم العربية ، ثم ينتهى الى التكامل بين المدن العربية ككل .

ويتحدد مقصدنا من هذا البحث في تحليل الجوانب الإجتماعية والايكولوجية المميزة للتكامل الاداري والتنظيمي بين المدن العربية ، ولعل اختيارنا «للإطار الاجتماعى والايكولوجي » مبعثة ذلك الاهمال الذي اتسمت به المجالات الإجتماعية والايكولوجية في تحليل قضايا المدينة (مقارنا ذلك مثلا بانجازات علوم : الجغرافيا ، والاقتصاد ، والهندسة المعمارية) وذلك رغم الأهمية القصوى ـ المفترضة ـ للأبعاد الاجتماعية في تشكيل المدينة ، والتصدى لمشكلاتها .

ولتحقيق ما استهدفه هذا البحث ، يمكن تقسيمه إلى موضوعات رئيسية ، نتناولها على النحو التالي :

أولا : المدخل « متعدد الأنساق » لتناول قضية المدينة (حيث تتكامل الأتجاهات : الجغرافية ، والاقتصادية ، والادارية ، والديموجرافية ، والاجتماعية ـ الايكولوجية) .

ثانيا : الاطار الاجتماعي ـ الايكولوجى للمدينة العربية ، ونعرض له في ضوء التغيرات

المختلفة التى تعرضت لها المدينة العربية .

ثالثا : أنماط الهياكل الادارية والتنظيمية القائمة بالمدن العربية ، فنميز بين نمط ثـابت (تقليدي) ، وبين نمط ملائم (لبنية المجتمع ووظائفه) ، ونمط مغترب (عن ثقافة المجتمع) .

رابعا : الأساليب الادارية والتنظيمية السائدة في المدن العربية ، فنقارن بين مـركزيـة ولا مركزية ، وبين بيروقراطية ومشاركة ، ثم أساليب توفيقية .

خامسا : المشكلات الإجتمـاعيـة الايكولوجية المعوقة للتكامل المـدينى العربي ونتخـير انماطا ثلاثة منها هي : البناء الاجتماعي الحضري وتباين أنساق القيم ، والهجرة من الـريف الى المدينـة ، وظاهـرتا : « المـدينـة الـرئيسيـة » ، و « المـدينـة الدولة » .

سادسا : نحو استراتيجية مقترحة تجاه التكامل الاداري والتنظيمى بين المدن العربية ، ونعرض لها من خلال بعض القضايا ، والعناصر .

وفي الصفحات التالية نحاول استيضاح هذه الموضوعات بشيء من التفصيل :

أولاً
المدخل « متعدد الأنساق » فى معالجة قضية « المدينة »

تعددت الرؤى واختلفت في تناول مسألة « المدينة » بصفة عامة . ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة أو الخصوصية في دراسة هذه المسألة ، وانما نجم عن طبيعة القضايا المتضمنة بها . فالمدينة دراسة « لنمط معيشي » يتميز بوجود نشاط اقتصادي رئيسي غير الزراعة (صناعة ـ تجارة ـ خدمات . . . الخ) ، وباستقرار العلاقات الثانوية بين أبنائه ، وبسيادة الانساق القيمية غير التقليدية ، وبزيادة الانفتاح على العالم الخارجي ، وبتركز مجالات الخدمـة ، والادارة ، فضلا عن الاتصال ، والتفاعل المستمرين مع الانماط المعيشية الأخرى .

ويكشف هذا التعريف لمفهوم « المدينـة » عن تعدد العنـاصر ، وتشابكهـا فضلا عن

افتراض تكاملها في اطار واحد ، فالمدينة في الاصل اطار فيزيقي يسكنه الانسان ، ولا يتمكن من الاقامة به ، والاستقرار دون ان يستند ذلك المكان الى قاعدة اقتصادية تضمن له المعيشة المادية المستقرة ، ولا يكون لذلك أي مضمون بغير وجود نسيج من العلاقات الأجتماعية تسمح بنشأة التفاعل في المجتمع .

ومن الطبيعى أن ينمو بين الانسان ، والبيئة (الجغرافية ، أو الإقتصادية) علاقة ـ أيا كان اتجاهها ، أو مضمونها ـ تنشأ من خلالها كافة الجهود ، والمحاولات لزيادة تأقلم الانسان مع بيئته ، وتكثيف سيطرته عليها واخضاعها لتحقيق اهدافه ، ويرجع بعض علماء « الايكولوجيا » Ecology المشكلات التى تواجه المجتمع الحضري الى تلك الحالة من فقدان التوازن بين عناصر البيئة ، وجهود الانسان ، الامر الذي ينتهى اما الى : سيطرة البيئة على كل مقدرات البشر (كما هو الحال في المجتمعات المتخلفة) ، أو هروب الانسان الى بيئة اخرى يحاول فيها ـ مع غيره ـ استغلال امكاناتها ، وطاقاتها (وهو ما وارد ايضا في مجتمعات العالم الثالث وما يميزها من ظاهرة هجرة العقول Brain Drain) .

وقد تباينت المدارس الفكرية وتفاوتت في تبنى مدخل معين تفسر من خلاله قضايا المدينة ومشكلاتها فمن مؤمن باتجاه جغرافي ، الى معتنق فكر اقتصادي . . ومن متبن مدخل اداري ـ ديموجرافي ، الى مساير لمنهج اجتماعي ـ ايكولوجي . . وهكذا تعددت الاتجاهات واختلفت ، وحتى نزيل بعض الخلط القائم فيها بينها نعرض فيما يلي ، لاهم ركائز كل اتجاه :

١ ـ الاتجاه الجغرافي :

لعل الاهتمام الجغرافي بدراسة المدينة هو أقدم الأتجاهات التى ظهرت في هذا الصدد اذ أنها ترجع الى جذور تاريخية شملت الفكر الجغرافي كله . والتركيز الأكبر لهذا الاتجاه يتبلور في الأعتماد على « العلاقات المكانية » Spatial Relations التي يتيحها « الموقع » Location المميز للمركز الحضري . وتلعب « الأرض » بطبيعة الحال الدور الفعال في تحليل عناصر هذا الإتجاه، فالاستخدامات التى يقترحها الانسان للأرض في المدينة هي المحددة لمدى كفاية انشطتها وفعاليتها ، وتبدو علاقة المكان بغيره من الأماكن محددا رئيسيا لفكرة العلاقات بين المدينة ، وغيرها من المدن .

وظهرت مجموعة من النظريات المتسقة مع هذا الأتجاه مثل [١] : « النظريات المتمركزة » Concentric و « القطاع » Sector« والنويات المتعددة » Multiple Nucleiو « التحليل المتدرج » Gradient Analysis وبصفة عامة ، فان هذا الاتجاه في دراسة المـدينة يتضمن اساسا في نطاق الجغرافيا البشرية التى لا تكفى بالتعرف على بناء المدينة ومورفولوجيتها ، وانما تضيف الى ذلك دراسة أنشطتها ، ووظائفها .

٢ ـ الاتجاه الاقتصادي :

يمثل الجانب الاقتصادي محورا رئيسيا من المحاور التى يرتكز عليها فهم ما يدور بالمدينة ، فالتركيب الإقتصادي يعد مسئولا مسئولية حيوية عن تكوين المدينة وبنائها ، كما يشترك في ممارستها لوظائفها ، فضلا عما يسهم به من تحديد لحركة السكان بين أقاليم الدولة ، فحيث فرصة العمل الأرحب ، وكمية الأجر الازيد يتحرك السكان ، ومن ثم يعتمد العلماء على هذا الاتجاه كثيرا في تفسير تدفقات الهجرة التى لا تنقطع من الريف الى المدينة .

وتستهدف نماذج التحليل الاقتصادي في هذا المجال ، دراسة « الهيكل المكاني الحضري » Urban Spatial Structure أملا في تحقيق « الاستخدام الامثل » Optimal Use، وتدعيم التوازن بين موارده المادية ، والبشرية [٢] .

ويتساءل الاقتصاديون الحضريون عن الحلول المثلى للمشكلات الاقتصادية التى تظهـر نتيجة تطبيق نماذج اقتصادية جاهزة ـ قاموا هم بصياغتها ـ وما تجره معها من مشكـلات اخرى : اجتماعيـة ، وادارية ، ومـالية . . ومن ثم تـركز بحثهم أحيـانا حـول التكلفة الإجتماعية بالنمط الحضري [٣] .

ويهتم الاتجاه الاقتصادي ـ فيما يهتم ـ بدراسة العلاقات الحضرية القائمة سواء كانت بين المدن بعضها البعض ، أو داخل المدينة الواحدة ، كما عالج قضية الفروق الاقتصادية بين المناطق الحضرية التى تؤدي ـ رغم وجود ما يطلق عليه « بالتدفقات الحضـرية » Urban Flows ـ الى تفاوت في أنصبه المدن من الموارد المادية والبشرية المتاحة .

٣ ـ الاتجاه الاداري ـ الديموجرافي :

ويدمج البعض بين هذين الاتجاهين ـ رغم امكانية الفصل بينها ـ وذلك لان « التقسيم الاداري » Adminstrative Division الذي يميز أية دولة يستهدف الاشراف على عدد من السكان . فهو دعامة أساسية تتمثل في خضوع المنطقة ـ حضرية كانت أو ريفية ـ للادارة المحلية وتكون محدودة بنطاق اداري تصطلح عليه الدولة .

والتقسيمات الادارية في كثير من الدول دائمة التغير ، والتبدل ويرجع ذلك الى ظروف اقتصادية ، او سياسية أو ادارية . ويتبع ذلك ـ بطبيعة الحال ـ تذبذب في اعداد السكان بين الزيادة ، والنقصان ، فضلا عن نشأة مراكز حضرية جديدة يمكن لها أن تستوعب أعداداً من السكان (اما تكون نازحة من مراكز حضرية أخرى ، أو مناطق ريفية) .

ولا يكشف الاتجاه الاداري ، أو المدخل الديموجرافي ـ أحدهما ، أو كلاهما ـ عن المفهوم الحقيقي للتحضر فالحدود الادارية المصطنعة ، وأعداد السكان ـ في كثرتهم أو قلتهم ـ قاصرة عن تفسير مضمون « التحضر » ، الذي هو في النهاية « أسلوب حياة » .

٤ ـ الاتجاه الاجتماعي ـ الايكولوجي :

ويؤكد هذا الاتجاه على ضرورة تبنى القيم الاجتماعية والثقافية كموضوع يمكن أن نفسر من خلاله كل الظواهر التى تنمو بالمدينة . وقد اهتم « ماكس فيبر » Max Weber بدراسة أثر القيم على المجتمع الحضري وأشار الى أن العديد من المدن مثل : « القدس » ، و « مكة » ، و « المدينة » قد اكتسبت مكانتها بفضل القيم الروحية التى تلعب دورا هاما في تنظيم النشاط الاقتصادي ، والاجتماعي لمجتمع المدينة (٤) .

ويرتبط هذا الاتجاه تماما بالمدخل الايكولوجي لفهم ظواهر المدينة حيث يركز على دراسة التفاعل بين عناصر أربعة هي : البيئة ، والسكان ، والتنظيم الاجتماعي ، والتكنولوجيا . وتتوقف درجة التحضر بالمجتمع على طبيعة العلاقة بين عناصر هذا المركب الايكولوجي فهو يجمع بين متغيرات اجتماعية ، وبيئية ، واقتصادية ، وتكنولوجية .

ولما كان كل اتجاه بذاته يتسم بالقصور في تفسير ظواهر المدينة ، ومشكلاتها ، فان الاتجاه الذي يأخذ بتعدد هذه الانساق وتداخلها هو المدخل الصحيح ـ في نظرنا ـ لمناقشة مسائل المدينة ، وقضاياها .

ثانياً
الاطار الاجتماعى ـ الايكولوجى للمدينة العربية

تمثل المتغيرات الاجتماعية اهمية كبرى في نشؤ ظاهرة « الحضرية » Urbanism بعامة ، وفي عملية تكون المراكز الحضرية ونموها بخاصة ، ورغم ذلك فان هناك ندرة ملحوظة في تلك الدراسات والبحوث التى تتناول هذه المتغيرات ، اذا ما قيست بمثيلتها المتوافرة التى عالجت المتغيرات الأخرى غير الاجتماعية .

وتتجه مجموعة من العلماء المحدثين في علم الاجتماع الحضري [٥] ، الى تناول هذه العملية (أي نشأة المدن ونموها) من وجهة نظر مزدوجة ، فكما يرون « التحضر » Urbanization متمثلا في تمركز جغرافي للسكان ، والانشطة (غير الزراعية) في موقع ذي شكل وحجم معينين ، يجدونه ايضا واضحا في انتشار جغرافي لأنماط القيم والسلوك الحضرية السائدة ، وكذا الهيئات والمؤسسات الحضرية القائمة .

فالمدينة ـ وفق منظور إجتماعى ـ هى شكل فيزيقى يسعى فى النهاية إلى إحداث التنظيم المكاني لعناصر البناء الاجتماعي السائد . ويتكون « البناء الاجتماعي » Social structure بصفة عامة من مجموعة متصلة ومنمطة من العلاقات الإجتماعية التى تبرز من خلالها ادوار الافراد ، ووظائفهم ، وتمثل « الطبقة » Class و « التدرج الإجتماعي » Social Stratification ركيزتين اساسيتين في تحديد ذلك المصطلح ، ويتميز البناء الاجتماعي الحضري بخصائص ذاتية ، وسمات نوعية تميزه عن البناء الاجتماعى الكلي لعل أهمها : العلاقات غير الشخصية ، والأنماط الثقافية المتعددة ، والانفتاح على العالم الخارجي .

وقد لعبت التفسيرات السسيولوجية دورا هاما في رسم اطار الاتجاه الايكولوجي المتصل بقضية المدينة . ويمكننا مبدئيا تحديد مجال « الأيكولوجيا البشرية » Human Ecology في هذا الصدد بأنه عبارة عن : « دراسة أنماط تحركات الانسان واستيطانهم في منطقة ما ، وتأثرهم ببيئتهم الطبيعية ، والاجتماعية ، والثقافية » [٦] .

وقد برز أقطاب هذا الاتجاه من بين زعماء مدرسة شيكاغو التقليدية ، أو من بين المحدثين في هذا الاتجاه أمثال : « دنكان » Duncan ، « شنور » Schnore ، « جيبز » Gibbs ، « مارتن » Martin وقد خرج الأولين منهم بما أصطلح عليه « المركب الايكولوجي »

(الذي سبقت الاشارة اليه) ، ورغم أنه بمكوناته الاربعة يمكن استخدامه في مجالات أخرى غير المجال الحضري ، فضلا عن أن هذه المكونات ذاتها تحتاج الى تحديد ، الا أن ذلك يعتبر إطارا مقبولا لتفسير ظواهر المدينة ومشكلاتها (من وجهة نظر هذا الاتجاه على الأقل) .

ورغم الاتساق العام بين نمط التحضر العالمي ، ومثيله في الدول العربية ، الا أن هناك خصوصيات معينة تميز « المدينة العربية » عن سواها على النطاق العالمي . ولعل مرد ذلك ما شهدته خلال العقود الثلاثة الاخيرة من هذا القرن ، من تغيرات جذرية أصابت الهيكل الديموجرافي فازادت عدد سكانه زيادة طبيعية نجمت عن ارتفاع معدلات المواليد ، وانخفاض معدلات الوفيات (فالدول العربية جميعا تقع في مرحلة الانتقال الديموجرافي Demographic Transition) ثم اضافت الى ذلك زيادة أخرى غير طبيعية تمثلت في معدل صاف للهجرة يعد بمثابة اضافة لاعداد السكان الحالية تحققت من ارتفاع ملحوظ لاعداد الوافدين الى التجمعات العربية (والنفطية منها بخاصة ، والواقعة بمنطقة الخليج بالذات) اذا ما قورنت باعداد النازحين منها . ولم تتوزع موجات الهجرة هذه بين مناطق كل دولة بشكل متوازن ، بل انها اتجهت مباشرة الى المدن واختارتها للاقامة بها حيث فرصة العمل اكبر ، ومتوسط الأجر أزيد ، فضلا عن التسهيلات الحضرية الاخرى المتاحة بالمدن من تعليم وعلاج وترفيه وتثقيف .

ولم تحدث هذه الثورة الديموجرافية ـ اذا جاز التعبير ـ بمعزل عن تغيرات أخرى صاحبتها ، وارتبطت بها بل ان بعضها كان بمثابة السبب ، والبعض الآخر كان من قبيل النتيجة .

فالتغيرات الاقتصادية التى حدثت بالمجتمعات العربية عموما والنفطية منها خصوصا أدت الى إحلال الهياكل الاقتصادية الاكثر تعقيدا ، محل الاولى التى تتسم بالبساطة ، فبعد أن كانت الحرف البسيطة والصناعات الأولية (مثل : صناعة السكر ، والنسيج ، والزجاج ، والبلاط . . . الخ) هي المسيطرة والسائدة على صعيد المدن العربية تحول ذلك في مرحلة تالية (بدأت مع اوائل الستينيات من هذا القرن) الى طور « التصنيع » Industrialization المميزة مثلا للقاهرة ، وبغداد ، والدار البيضاء . كما أن الدول النفطية تسعى الآن الى استغلال عوائد النفط في تمويل حركة التصنيع ، وليس ادل على ذلك سوى ما تشهده الآن بعض مدن المملكة العربية السعودية ، والكويت .

والعلاقة بين التصنيع ، والتحضر علاقة جدلية اذ أن التفاعل بينهما وثيق ، والتأثير تبادلى حيث ينتقل السكان (سواء من داخل المجتمع ، أو من خارجه) الى المدن الصناعية فيقيمون بها ، ويستقرون .

أما التغيرات الاجتماعية فقد اقترنت بوجود هيكل ديموجرافي متحول ، وبناء اقتصادي متغير ، فعندما تسعى جماعات (ذات تركيب طبقى معين ، ومحدد بعناصر مثل : المهنة والدخل ، والتعليم) للهجرة من منطقة ريفية في دولة ما ، الى المدينة ، فانها بالقطع تتعرض لمؤثرات اجتماعية ـ ايكولوجية شديدة التعقيد ، والتركيب . فهى من جانب ، قد تبلور نسقها القيمي ـ وهو تقليدي بطبيعة الحال ـ وضرب بجذوره في تشكيل انماط السلوك والفعل الذي يتخذه الفرد حيال المواقف المختلفة ، ولكن هذه الجماعات تسعى ـ من جانب آخر ـ للتعامل مع نسق قيمي جديد ومغاير لما ألفته . ولا يجد افرادها انفسهم في « موقف اختيار » لاي القيم يتبنون ، وانما هم « مجبرون » ـ بشكل أو بآخر ـ للانصياع الى قوالب الانماط الحضرية التى يتعاملون معها . فقيمة « الوقت » Time value مثلا ضئيلة في المجتمعات العربية عموما ولكنها اكثر ضآلة ، وضعف في أنماطها الريفية والبدوية ، اذا ما قورنت بوجودها في الأنماط الحضرية ، وما يصدق على هذه القيمة ، ينسحب على انماط القيم الأخرى .

وتشهد المدن العربية ـ شأنها شأن بقية مدن العالم ـ تكوين فئات طبقية اجتماعية جديدة لم تكن قائمة من قبل في التركيب الطبقى السائد . ومن الطبيعي ان موجات الهجرة الريفية ـ الحضرية لم تكن مسئولة وحدها عن تكوين هذه الفئات (أو الشرائح) وانما أضيف الى ذلك عوامل عديدة مثل : التعليم ، وزيادة متوسط الدخل ، والحراك المهنى وما يؤدي اليه ذلك كله من حراك اجتماعي يصحبه ارتفاع لمستوى التطلعات الذي قد يتخذ شكلا حادا وصراعيا ، اذا لم يشبع اشباعا صحيا ، وسليما [٧] .

ويتعامل سكان الحضر ـ ايا كان مصدرهم ـ مع نمط ايكولوجى مغاير تماما من حيث البيئة الفيزيقية ، والاستخدامات المتنوعة لاراضيها . فلم تكن « لعُمان » مثلا منذ ثلاثين عاما ، نفس الاستخدامات الحالية لاراضيها ، كما ان اكتشاف النفط « بالكويت » ، و « مجتمعات الخليج » قد اضاف وظائف ايكولوجية لم تكن موجودة من قبل ، ناهيك عن التغير الجذري الذي أصاب مدن « المملكة السعودية » سواء الدينية منها

(مثـل : مكة والمـدينة) أو التجـارية ـ الخدمية (مثـل جـده وهي الميناء الـرئيسي) أو النفطية ـ الصناعية (مثل : الدمام ، والظهران) .

وما يهم التأكيد عليه هنا يتلخص في أن هذا التحول الايكولوجي لم يتم في فراغ وانما اصاب الانسان ايضا ، فهو السبب له ، كما ان نتائجه تعود اليه في ذات الوقت .

ثالثاً

أنماط الهياكل الادارية والتنظيمات القائمة بالمدن العربية

تتفاوت المجتمعات العربية من حيث هياكلها الاقتصادية ، وأبنيتها الاجتماعية ، وأطرها الثقافية ، ومن ثم تتباين فى نوعية المشكلات الناجمة عن هذه العناصر ، وتختلف من حيث سبـل العلاج لمـواجهتها . ويـرجع ذلـك بصفة أسـاسيـة إلى « التكـوين الاجتمـاعى - الاقتصادى » المميز لكل مجتمع ، وإلى الأسـاليب المتبعة لصيـاغة هـذا « التكوين » وفق أهداف المجتمع ، ومتطلباته .

وإذا قصدنا تحليل الأساليب التى إليها يلجأ أى مجتمـع ، فاننـا واجدوهـا متشابهـة - تقريبا - ومتسقة إلى حد بعيد ، فما هو مستخدم فى إتخاذ قرار سياسى ، لا يخرج كثيراً عما هو قائم فى ترشيد اقتصادى ، وما هو مرتبط بوسائل ضبط اجتماعى متسق إلى حد كبـير مع عناصر الاطار الثقافى السائد . فالمجتمع « إطار كلى ومتكامل » فما يحدث فى نمطه الحضرى مثلا ينطبق كثيراً على ما يقع فى نمطه الريفى ، أو البدوى . فرغم التفاوتات القائمة بين هذه الأنماط بعضها البعض ، إلا أن « الانسان » هنا هـو المتغير الثـابت ، وهو الـذى يقترح الأساليب الموجهة لاستغلال كل نمط معيشى . وكل « مزية » ، أو « خطأ » يظهر بعد ذلك لا يرجع إلى الأسلوب ذاته ، بقدر ما يعود إلى مدى ملاءمته للمسألة التى إقترح لمعالجتها من ناحية ، وطريقة تطبيق الأسلوب وتوجيهه نحو قضايا كل نمط من ناحية أخرى .

ولعل المدن العربية هى خير نموذج مثالى يعكس التفاوت الواضح فى الهيـاكل الاداريـة القائمة بها ، ويمكننا أن نميز فى هذا الصدد بين أنماط رئيسية أربعة : فمن نمط ثابت إلى آخر متغير ، ومن نمط ملائم (بنائياً ، ووظيفيا للمجتمع) إلى آخر مغترب عن ثقافة المجتمع ، وقيمه .

ونستوضح فيما يلى هذه الأنماط بشى من التفصيل .

١ - **النمط الثابت (التقليدى)** :

وينمو مثل هذا النمط فى ظل ظروف تقليدية عامة يمر بها المجتمع ، فهو يتأثر إلى حد كبير بحجم التطورات التى تصيب المجتمع (وتكون فى هذه الحالة ضئيلة نسبيا) ، ولعل ثباته لا يرجع إلى رسوخه ، وقوة دعائمه بقدر ما يعود إلى عدم قابليته للتغير وفق الظروف الجديدة . ويمكننا أن نحدد سمات هذا النمط على النحو التالى :

- تمثل العزلة المكانية أحدى السمات الرئيسية المميزة له ، وقد ترجع هذه العزلة إلى أسباب جغرافية تتصل بالموقع أو الظروف المناخية ، وقد ترتبط بجذور تاريخية مشخصة للمدينة ، وقد تتصل بأسباب عسكرية - استراتيجية .
- لعل ضعف الامكانات الاقتصادية المتاحة للمدينة يشكل مصدراً أساسيا لتكون هذا النمط ، وسمة مميزة له ، حيث أن ذلك يقلل الفرصة لتنمية المدينة ، ويمنعها من تحقيق الاتصال بين المناطق الأخرى .
- يتسم هذا النمط كذلك بتقليدية نسق القيم السائد ، وذلك افراز طبيعى لعزلة مكانية ، وضعف اقتصادى ومن الطبيعى أن يعوق نسق القيم التقليدية أية جهود تبذل لأخراج المجتمع الحضرى من عزلته ، وتخلفه .
- يساهم التقوقع ، وعدم الانفتاح على العالم الخارجى فى إكساب هذا النمط مزيداً من التقليدية ، ذلك أن ضعف وسائل الاتصال - ومن ثم عدم فعاليتها - يؤدى إلى عدم معرفة أنماط التغير الجارية ، ومن ثم إلى فقدان الرغبة فيه ، وعدم الحماس له ، الأمر الذى ينتهى بالركود والجمود .

وإذا ما حاولنا فحص هذه السمات ، ومحاولة تطبيقها على ما هو قائم بالمدن العربية لألفينا بعض الأمثلة والنماذج ، ولكنها لا تنسحب على كل المدن القائمة بدولة بذاتها ، وإنما قد نجد بعضها فقط مما ينتمى إلى مثل هذا النمط ، فليست كل المدن تمر بنفس الظروف حتى داخل الدولة الواحدة ، فهناك متغيرات : تاريخية ، وجغرافية ، وسياسية ، وجيوبوليتيكية(٨) ، واقتصادية ، واجتماعية - ثقافية تلعب أدواراً بارزة فى تكوين بعض المدن ونشأتها ، وتطورها فيؤدى ذلك أما : إلى إزدهارها ونموها ، أو إلى تخلفها وإنحسارها .

ولا شك أن الأساليب التى تمارس بالمدن - فى إدارتها ، وتنظيمها - تؤثر تأثيراً مباشراً فى مبلغ ما تصل إليه من ذلك النمو ، (أو التخلف) . فعندما يتخذ الشكل الادارى -

التنظيمى بالمدينة ، صورة المركزية مثلا فى كل الأنشطة والعلاقات ، فان نمو المدينة يصير بطيئاً ، وتطول فترته .

٢ - النمط المتغير (لملاحقة التطور) :

لعلنا نتفق مع « اريك لامبارد » Eric Lampard فى تحديده لأنماط التحضر التى مرت بالعالم ، وتتلخص فيما يلى(٩) :

- التحضر البدائى Premordial Urbanization وتظهر فيه بعض محاولات لتكيف الفرد مع البيئتين : الفيزيقية ، والاجتماعية .
- التحضر المميز Definitive Urbanization ويبدأ فى هذا النمط ظهور بعض وظائف محددة - بدرجة ما - للمدن .
- التحضر الكلاسيكى Classic Urbanization وتنبثق فيه قيود عديدة حول نمو السكان ، ونشأة المدن .
- التحضر الصناعى Industrial Urbanization وهو الشكل المعاصر للتحضر ويتميز بالتقدم التكنولوجى ، وتركز السكان بالمدن ، واتساع المراكز الحضرية عموماً ، فضلا عن ظهور قيم حضرية مميزة .

ويتجاوز النمط المتغير للمدينة العربية - أو غيرها - الأشكال الثلاثة الأولى (وفق تصور « لامبارد ») كى يتسق مع الشكل الأخير (الصناعى) ، فهو نمط يحاول الخروج من الثبات ، والجمود الذين ميزا النمط السابق وذلك عن طريق الانخراط فى النموذج الصناعى الذى لا يغير الأنماط المادية للمجتمع فحسب ، وإنما يتجاوز ذلك إلى تغيير الانساق القيمية لأفراد المجتمع أيضا لمسايرة خصائص هذا النموذج وسماته .

ولعل القاهرة ، والاسكندرية ، وبغداد ، والدار البيضاء ، والجزائر ، وعمان ، ودمشق هى بعض الأمثلة لمدن عربية تحولت خلال النصف الأول من هذا القرن من النمط الثابت إلى النمط المتغير .

وحتى يحدث هذا التحول ينبغى أن تعدل الهياكل الادارية - التنظيمية القائمة ، أو تبتكر هياكل جديدة وذلك لمسايرة التغير الجذرى الذى حدث بفعل دخول النمط الصناعى إلى المجتمع بعامة ، وإلى المدن بخاصة .

٣ - النمط الملائم (لبنية المجتمع ، ووظائفه) :

يكتسب النموذج أهميته ، ويحقق فعاليته من مدى ملاءمته لظروف المجتمع - أو القطاع - الذى يرجى تنميته ، وتتبلور ملاءمة نمط الهيكل الادارى والتنظيمى للمدينة

العربية من خلال متغير حيوى وهو « السكان » فهو يعد بمثابة العنصر الفاعل والمؤثر فى بناء المدينة ، وتطورها . وحتى نتعرف على هذا المتغير بوضوح نشير إلى أوضاع أربع وعشرين مدينة عربية من خلال البيان التالى الذى يوضح أحجام السكان بها ، ونسبة سكانها إلى الحضر ، وإلى إجمالى الدولة فى عام ١٩٧٠ م(١٠).

م	المدينة	عدد السكان (بالآلاف)	النسبة لاجمالى سكان الحضر ٪	النسبة لمجموع سكان الدولة ٪
١	القاهرة	٤٩,٦	٣٤,٤	١٥,٠
٢	الاسكندرية	٢٠,٠	١٤,٢	٦,٠
٣	الجزائر	١٢,٠	٣٢,٥	٨,٢
٤	نواكشوط	٠,٥	١,٦	٠,٤
٥	الدار البيضاء	١٥,٦	٢٨,٣	١٠,٠
٦	الرباط	٥,٣	٩,٦	٣,٤
٧	مقديشيو	٢,٣	٤٦,٠	٨,٢
٨	الخرطوم	٢,٦	٢٠,٠	١,٦
٩	أم درمان	٢,٥	١٩,٠	١,٥
١٠	تونس	٦,٤	٣٠,٤	١٣,٠
١١	المنامة	٠,٨	٤٠,٠	٣٢,٠
١٢	بغداد	٢٣,١	٤٧,٧	٢٥,٣
١٣	البصرة	٤,٣	١٠,٧	٤,٧
١٤	عمان	٥,٠	٥٤,٤	٢٠,٨
١٥	الكويت (مركز المدينة)	٢,١	٣٥,٠	٢٤,٧
١٦	حولى	٤,١	٦٠,٢	٤٨,٣
١٧	بيروت	٩,٣	٧١,٥	٣٢,٠
١٨	الرياض	٢,٩	١٥,٢	٣,٩
١٩	جدة	٢,٦	١٣,٦	٣,٥
٢٠	دمشق	٩,٢	٤٠,٠	١٥,٠
٢١	حلب	٦,٣	٢٧,٣	١٠,٣
٢٢	أبو ظبى	٠,٥	٧٠,٠	٥,٠
٢٣	صنعاء	١,٢	٤٠,٠	٢٤,٠
٢٤	عدن	٢,٥	٨٣,٣	٢٥,٠

ويمكن أن نخرج من البيان السابق بعدد من الاستنتاجات نجملها على النحو التالى :

- أن المدن الخمس الكبرى التى يكشف عنها هذا البيان - من حيث السكان - هى على الترتيب : القاهرة ، بغداد ، الاسكندرية ، الدار البيضاء ، الجزائر - وهى كلها - مع غيرها - لا يقل عدد السكان بكل منها عن مائة ألف نسمة (وذلك باستثناء مدينتى : المنامة ، وأبو ظبى رغم أن كلا منهما عاصمة لدولتها ، وأكبر مدينة بها) .

- أن هناك بعض المدن تمثل أهمية كبرى بالنسبة للنمط الحضرى للدولة ككل (ويتحدد ذلك اعتماداً على معيار نسبة سكان المدينة إلى سكان الحضر بعامة) ومن ذلك نذكر : عدن (٨٣,٣ ٪) ، بيروت (٧١,٥) ، أبو ظبى (٧٠,٠) ، حولى (بالكويت ٦٠,٢) ، عمان (٥٤,٤) ، بغداد (٤٧,٧) ، مقديشيو (٤٦,٠) ، المنامة (٤٠,٠) (وتتساوى معها دمشق ، وصنعاء) ، ثم ترد الكويت (٣٥,٠) ، والقاهرة (٣٤,٤) .

الا أنه ليس بلازم أن تتسق هذه النسبة مع نسبة سكان المدينة إلى الدولة ككل ، فبينما احتلت « عدن » المركز الأول فى النسبة السابقة ، لم تزد نسبة سكانها لمجموع سكان الدولة عن ٢٥ ٪ ، فى ذات الوقت الذى شكلت فيه الخرطوم نسبة ٢٠ ٪ إلى سكان الحضر فى حين لم تتجاوز نسبتها إلى سكان الدولة ١,٦ ٪ .

- أن معدلات النمو المتزايدة التى تشهدها معظم المدن العربية ، قد كشفت عن مزيد من المشكلات التى لم تعد قاصرة على المجال الديموجرافى وحده ، وإنما تجاوزته إلى التأثير فى الهياكل الاقتصادية ، والأبنية الاجتماعية ، والأطر الثقافية . ومن ثم لزم إعادة النظر فى الهياكل الادارية - التنظيمية القائمة بكل المدن العربية ، فقد دلت كثير من الدراسات أنه بافتراض كفاية العناصر السابقة واتاحتها ، فان فاعليتها تكون محدودة للغاية اذا لم تساندها أطر فعالة ومجدية للادارة والتنظيم داخل كل مدينة من ناحية ، وبين المدن بعضها البعض داخل الدولة من ناحية أخرى ، فضلا عن ضرورة قيام تكامل - ولا نقول تشابه - بين الهياكل الادارية ، والتنظيمية فى المدن العربية بعضها البعض .

٤ - النمط المغترب (عن ثقافة المجتمع) :

تسير بعض المجتمعات وفق نماذج غريبة عنها تكون قد استجلبتها من مجتمعات أخرى

مختلفة فى أنساقها الاجتماعية ، وأبنيتها الاقتصادية ، ونظمها السياسية . ويكون النموذج - آنذاك - افرازاً طبيعياً لهذه العناصر والمكونات ، فان حقق نجاحا فى المجتمع الذى أنبثق فيه فمرد ذلك أنه كان صادقا فى التعبير عن الخصائص الذاتية للمجتمع ، وإن فشل فى ذلك فلا بد أنه لم يفلح فى تحقيق هذا الهدف . ولكن الذى يحدث بالنسبة لبعض المجتمعات أن ذلك النجاح قد يغريها على الاستعانة بذات النموذج متصورة أنه لا بد محقق ذات النجاح ، متناسية أن النموذج فى ذاته لا يعنى أى شى على الاطلاق فهو أصم لا حياة له ولا جدوى ، وإنما العبرة فى مدى ملاءمته لانساق المجتمع (أولا) ، ثم (ثانيا) فى مدى كفاية تطبيقه من أجل تحقيق أهداف مجتمعية واضحة .

أن النقل عن المجتمعات ، والاستعانة بما توصلت إليه الحضارة البشرية أمر لا مفر منه - بل هو لازم وضرورى - ولكن تطوير النماذج التنموية المنقولة ، وتطويعها إلى ما يلائم البيئة التى ستنقل إليها ، مسألة حيوية لسلامة هذه النماذج ، واستقرارها ، ونموها من جانب ، ولتحقيق التطور اللازم للمجتمعات من جانب آخر .[١١] .

وظاهرة « النمط المغترب » متفشية فى المدينة العربية - قدر تفشيها أصلا فى المجتمعات العربية ككل - ولعل أصدق دليل على وجودها هو انبثاق ظاهرة أخرى تؤكدها الا وهى « الازدواجية الحضرية »[١٢] ، ففى كل مدينة عربية تقريباً نلحظ أنماطا متناقضة يمكن بسهولة تصنيفها إلى مجموعتين : الأولى تقليدية راسخة ، والثانية حديثة متجددة وذلك ينطبق على كل المجالات ، والأنشطة ابتداءا بالسوق (وما به من سلع) ، والعمل ، والمسكن ، ومرورا بنسق القيم وأنماط الفكر ، والسلوك ، وانتهاءا بالعلاقات القائمة بين المدينة وغيرها من المدن . ومن الطبيعى أن النمط المغترب يبدأ بعناصر المجموعة الثانية ليمتد بعد ذلك ويمسخ عناصر المجموعة الأولى ، ويشوهها .

رابعا
الأساليب الادارية والتنظيمية السائدة فى المدن العربية

لم تكن الأنماط السابقة سوى اطار كلى شامل يحدد الهياكل الادارية والتنظيمية العامة القائمة بالمدن العربية ، الأمر الذى يستوجب معه الاشارة إلى بعض الأساليب المتبعة فى ادارة هذه الهياكل ، ورغم أن هناك أساليب عامة مطبقة فى المجتمعات العربية بعامة ، وفى أنماطها الحضرية بخاصة ، إلا أن ما وصفناه سابقا « بالخصوصية » المميزة للمدينة العربية ، تجعلنا

نبحث عن الكيفية التى تطبق بها هذه الأساليب ، ونستقصى عن الفعالية التى تتركها فى تسيير أنشطة المدينة .

ويمكننا أن نميز هنا بين أشكال ثلاثة من هذه الأساليب ، الأول يتعلق « بالمكان » الذى تمارس فيه ونفرق - فى هذا المجال - بين المركزية ، واللامركزية ، بينما يرتبط الشكل الثانى « بالانسان » الذى يديرهذه الأساليب ويطبقها ، ونقارن فى ذلك بين البيروقراطية ، والمشاركة . أما الأخير فيتصل بمجموعة من الأساليب التوفيقية التى تجمع بين أكثر من شكل .

وفيما يلى نستوضح هذه الأشكال من الأساليب بشى من التفصيل :

١ - المركزية ، واللامركزية :

يشير هذان المصطلحان إلى زيادة (أو نقص) سيطرة المدينة أو مكانها المركزى ، على مجال « أقليم المدينة الكبرى » Metropolitan Area وبخاصة فيما يتعلق بالخدمات المتاحة لهذا الاقليم . فبينمايشير « التركيز » Concentration.الى عنصر السكان ، ترتبط « المركزية » Centralization بمواقع الأنشطة عموماً (تجارة ، وصناعة ، وخدمات) وبالتحديد فى المراحل التى تنمو فيها المدينة وتتسع لتنتقل المصانع ، والمتاجر ، والهيئات الحكومية خارج مركز المدينة .

ويجمع هذا الشكل من الأساليب بين عمليات عدة ، فهو عملية ايكولوجية ، وجغرافية ، وادارية - تنظيمية فى ذات الوقت ، وقد أتاح هذا التركيب ، والتعقيد الفرصة لظهور عديد من المشكلات المركبة ، أيضا ، والتى تنتمى إلى ذات العناصر التى شكلتها ، ومن ثم تحتاج حلولها إلى قدر كبير من التصور الشامل ، وسلامة الرؤية .

وتعانى المدن العربية عموما من ظاهرة المركزية سواء كاطار واقعى موجود ، أو كأسلوب ادارى - تنظيمى متبع لتدبير أنشطة المدينة . فالتركيب الايكولوجى للمدينة يتيح نمو مثل هذه الظاهرة فهناك ما يمكن تسميته « بقوى الطرد المركزية » Centrifugal Forcesوهى تدفع بالنمو والوظائف من المنطقة الوسطى فى المدينة إلى الأطراف ، فى ذات الوقت الذى تظهر فيه « قوى الجذب المركزية » Centripetal Forcesالتى تجتذب النمو ، والأنشطة إلى المنطقة الوسطى من المدينة(١٣) .

وتكفينا حالة « القاهرة » للتدليل على حدة ظاهرة المركزية ، وسيطرتها على كافة الأنشطة بالدولة ككل ، وليس فى حدود المناطق المحيطة بها فقط - ففضلا عن كونها عاصمة الدولة ، هى مركز الحكم والادارة وبها الهيئات والوزارات ، وتتكدس فيها الأنشطة التجارية والخدمية ، وهى مركز المواصلات الرئيسى ، وفوق ذلك تضم حوالى ١٨ ٪ من سكان الدولة (وفق تعداد عام ١٩٧٦) يضاف الى ذلك موجات هجرة متزايدة ومتلاحقة تفد إلى القاهرة بشكل لا ينقطع ، وتسهم كل هذه العوامل فى زيادة مركزية المدينة .

٢ - البيروقراطية ، والمشاركة :

من البديهيات المسلم بهافى علم الادارة أنه كلما ازدادت الاجراءات الادارية المتبعة فى العملية الانتاجية (أو الخدمية) عن الحد المطلوب ، انخفضت معدلات الانتاجية ، وتضاءل الانجاز ، ويستوى فى ذلك مستوى الوحدة الانتاجية (المصنع مثلا) مع المجتمع المحلى المحدود ، ويتشابه النطاق الاقليمى ، مع المستوى القومى للدولة ككل . وتأتى البيروقراطية Bureaucracy مجسدة لكل المشكلات الادارية ، ولا نعنى بها فقط المعنى الحرفى للمصطلح (أى الروتين الحكومى المغالى فيه) وإنما نقصد بها أيضا تركز السلطة فى أيدى جماعات من الموظفين الاداريين مع انعكاسات هذه القضية بكل معانيها ، ومضامينها على المجالات الاقتصادية ، والاجتماعية ـ الثقافية ، والنفسية .

وتبرز البيروقراطية بشكل أوضح فى النطاق الحضرى - حيث تكمن مقومات وجودها - فالصناعة قائمة بكل عناصرها ، وتشريعاتها ، ومشكلاتها ، كما أن الخدمات متوافرة ، ومتشابكة ، ومعقدة بشكل يسهل ظهور المشكلات الادارية ، ويفرض بالتالى ضرورة البحث عن علاجات لها .

ولا حل لمشكلات البيروقراطية سوى بمزيد من المشاركة الايجابية فى مواجهة القضايا التى تتعرض لها المدينة ، ولا تتحقق هذه المشاركة دون تعديل الهيكل الادارى - التنظيمى القائم . فهو يعانى بالقطع من خلل فى بنائه ، ووظيفته ، ويرتد ذلك على التعقيدات التى يفرضها - هذا الهيكل - على العمليات الانتاجية والخدمية .

وتعد « المدينة العربية » مجالا خصبا لتفشى أمراض البيروقراطية ، وتتعاظم مشكلاتها وتتعقد كلما امتدت المدينة بجذورها إلى تاريخ عريق . فالقاهرة ، وبغداد ، ودمشق تمثل

أوضح النماذج فى هذا المجال . فالبيروقراطية « ظاهرة حضارية مركبة » تحكى كل تاريخ الدولة وحضارتها ، كما تعكس كل تصوراتها ، وخططها لمواجهة مشكلاتها التى تتجاوز النطاق الادارى الى المجالات الاقتصادية ، والاجتماعية ، والسياسية .

٣ - أساليب توفيقية :

هناك مجموعة أخرى من الأساليب الادارية والتنظيمية السائدة فى المدن العربية ، وهى خاصة بكل مجتمع على حدة (وقد يشترك أكثر من مجتمع فى إتباعها) . ورغم أنها أحيانا تعمل على « التوفيق » بين عدة أساليب والدمج فيما بينها ، إلا أنها تستند بصفة عامة إلى مجموعة من الأسس ، أو الركائز التى تعد بمثابة إطار عام لها ، ويمكن أن نذكر أهم هذه الأسس فيما يلى :

- عدد السكان ، والكثافة السكانية : وهما مقياسان لم تثبت صحتهما تماما فى إقتراح أساليب ادارية مناسبة اعتمادا عليهما وحدهما ، بل ينبغى النظر إليهما على أنهما مؤشران لنوعية معينة من المشكلات تحتاج إلى تصور خاص تجاهها .
- التقسيم الادارى ، والمقياس الضريبى : واعتمادا عليهما تلجأ الدولة إلى اقتراح تنظيمات وهياكل ادارية تتسق مع جهاز الحكم المحلى الذى تلقى على عاتقه مهمة مواجهة المشكلات المحلية ، ويكلف بجباية الضرائب ، واقتراح السبل لذلك .
- درجة التحضر : ولا نعنى به المقياس الكمى الذى ينسب فيه سكان المدينة إلى اجمالى سكان الدولة ، وإنما نقصد به أسلوب الحياة Way of Life الذى تتميز به المدينة ، وتختلف عن المدن الأخرى (وذلك بغض النظر عن عدد سكانها) .
- الوظيفة الاجتماعية : ولا يكتفى هذا المعيار أيضا بنسبة العاملين فى قطاع الصناعة ، وأعمال التجارة والمال ، والخدمات والمهن الحرة (لا تقل النسبة عن ٨٠ ٪ من سكان المدينة) ، وإنما ترصد أيضا صور الانفاق ، وإنماط الاستهلاك ، واتجاهات الأفراد نحو بعض القيم التقليدية ، ومدى انحرافهم عنها ، ودراسة أنماط القيم الجديدة التى اتجهوا اليها . . . الخ .

خامسا
المشكلات الاجتماعية - الايكولوجية المعوقة للتكامل المدينى العربى

لا تخرج مشكلات التحضر بالبلدان العربية كثيراً عن مثيلتها بمجتمعات العالم الثالث ، بل أننا قد لا نتجاوز الواقع إذا زعمنا بأن عديداً من العناصر المكونة لتلك المشكلات تكاد تكون واحدة فى كليهما . ذلك أن « التكوين الاجتماعى - الاقتصادى » المتشابه - وليس المتماثل (حيث لا وجود له) - يعزز ظواهر متشابهة إلى حد كبير . فانخفاض متوسط الدخل ، والبطالة (باشكالها المتنوعة) ، والهجرة الريفية - الحضرية ، وتقليدية نسق القيم ، وعدم ملاءمة الأساليب الادارية . . الخ هى مجرد أمثلة ، ونماذج لما تعانى منه المدن على صعيد المجتمعات المتخلفة بعامة .

ولكننا لن نخوض هنا فى تفصيلات هذه « المجموعة المنوعة » من المشكلات التى تمتد فتشمل القضايا الاقتصادية ، والسياسية ، والاجتماعية - الثقافية للمجتمع ككل بعامة ، ونمطه الحضرى - المتجسد فى المدينة - بخاصة ، وانما سنركز على المسائل الاجتماعية - الايكولوجية (وهى مسعانا من هذه الدراسة) التى تعد معوقا رئيسيا لاحداث تكامل حقيقى - وليس شكليا - بين المدن العربية . ومن هذه المشكلات سنعرض لمسألة البناء الاجتماعى الحضرى وما يفرزه من انساق قيمية تتباين من مجتمع لآخر ، ثم نناقش قضية الهجرة الريفية - الحضرية وما يرتبط بها من خلل اجتماعى - ايكولوجى يصيب كثيراً من المدن ، ونتناول أخيرا ظاهرة « المدن الرئيسية » فى بعض الدول العربية ، وظاهرة « المدينة - الدولة » القائمة فى مجتمعات أخرى ، وما تسفر عنه كل من مشكلات . وفيما يلى نتعرض لهذه النماذج الثلاثة من المشكلات ، بشى من الافاضة :

١ - البناء الاجتماعى الحضرى ، وتباين أنساق القيم :

اذا كان جوهر « البناء الاجتماعى » يتبلور عموما فى مجموعة العلاقات الاجتماعية السائدة بين الجماعات المستقرة فى مكان ما ، فانه يمكن رؤية هذا البناء من خلال دراسة التركيب الاجتماعى للمجتمع من حيث : الحجم ، والتوزيع السكانى ، والكثافة فضلا عن النظام الطبقى الذى يميزه ، ونشأة المدن والبحث فى عوامل تكونها ، والقوى المؤثرة فيها ، وأسباب ازدهارها . . . الخ[١٤] .

ويزيده البعض الآخر تحديداً عندما يضيف إلى ذلك ضرورة التعرض لدراسة أدوار الأفراد ، ووظائفهم ، وما يؤدى إليه ذلك من تكون شبكة للعلاقات الاجتماعية بينهم . وكل هذه المتغيرات تتناول فى ضوء الانساق الاجتماعية المختلفة ، وما تتفرع إليه من نظم[١٥] .

وتعانى كل الدول المتخلفة من خلل فى ذلك البناء (بشكل ما) ولا يتضح هذا الخلل فى البناء الاجتماعى ذاته وبين عناصره فحسب ، وإنما أيضا بينه ككل من ناحية ، وبين بقية الجوانب الاجتماعية الأخرى (اقتصادية كانت ، أو سياسية) من ناحية أخرى . وأبرز ما تعانى منه هذه الدول - من حيث ذلك الجانب - يتمثل فى الخلل الذى يصيب النظام الطبقى بها ، ففى كل مجتمع منها يمكن أن نميز بسهولة ، ووضوح بين طبقتين متباينتين : أقلية ضئيلة (قد لا تزيد عن ٥ ٪ من السكان) مستمتعة بكل مصادر الثروة فى المجتمع ، ومسيطرة بالتالى ومستغلة لبقية أفراده . وأغلبية ساحقة (هى بقية النسبة) متدنية فى مستواها المعيشى ، ولا يحقق معظمها الحد الضرورى من المعيشة الآدمية ، وبخاصة من حيث : الغذاء ، والملبس ، والمسكن (فضلا عن العلاج ، والتعليم بطبيعة الحال) .

والعلاقة القائمة بين هاتين الطبقتين تفصح - ولا شك - عن نفسها من خلال الهوة العميقة التى تفصلهما ، فالحوار الدائر بينهما واضح ، ومحدد فهو يرى فى ضوء سيطرة واستغلال من طبقة ، وقهر وتبعية من أخرى[١٦] .

وتعد المدينة عموما (والعربية خصوصا) نموذجا مثاليا يصور بصدق الأوضاع الطبقية السائدة حيث تتعايش الطبقات فى مجتمع واحد فالأقلية المتميزة المسيطرة تظهر فى شكل أصحاب رؤوس الأعمال المكونين لقطاعى الصناعة ، والتجارة والمال والمسيطرين عليه فضلا عن أصحاب الملكيات الزراعية الذين يقطنون المدينة (أو ما يطلق عليهم : « الملاك المتغيبون » Absentees) وكثيراً ما تجمع هذه الفئة بين مصادر ثروة فى المدينة ، وملكيات مترامية فى القرية ، ومن ثم يتمكنون من السيطرة على كل مجالات الحياة بالمجتمع (ريفه ، وحضره) .

أما نسق القيم فيصير - وفق هذه الظروف - متخلفا عن استيعاب الأفكار ، أو المبتكرات وبخاصة التكنولوجية منها . ولا نقصد « بالاستيعاب » هنا مجرد « الاستخدام » (فهذه أدنى درجات الاستيعاب) وإنما نعنى به الادراك الحقيقى لضرورة

استخدام التقنيات الحديثة فى حياتنا ، ثم اختيار الملائم منها لحل مشكلاتنا ، ومحاولة ابتكار أساليب محلية تجعلنا نتخلص شيئا فشيئا من تلك الاعتمادية الكاملة على التكنولوجيا المستوردة . ويتدخل التركيب الطبقى ثانية هنا فى تكريس القيم المتخلفة ، فيسعى أبناء طبقة الأقلية المسيطرة للحفاظ على الانساق القيمية التقليدية المتخلفة كما هى (أن لم يزدوا من تخلفها) ، ويساندهم فى ذلك ويؤازرهم نسبة أمية عالية (تصل فى المجتمعات العربية عموما إلى نحو ٨٠ ٪ من اجمالى السكان) يتسم بهم أبناء طبقة الأغلبية . فضلا عن انخفاض ذريع فى مستويات معيشتهم ، وعدم الرغبة ، وعدم القدرة - فى آن واحد - على المشاركة فى أى نشاط جماعى ، فهم يعلمون تماما أنه لا عائد يخصهم نتيجة هذه المشاركة .

وفى ضوء ذلك يتضح بجلاء أن التكامل بين المدن داخل الدولة الواحدة أمر مفقود تماما ، فما بالنا بالبحث عن امكانيات ذلك التكامل بين المدن العربية بعضها البعض !

٢ - الهجرة من الريف إلى المدينة :

احتل موضوع « الهجرة الريفية - الحضرية » اهتماما بارزا على مختلف المستويات فقد أجريت بشأنه دراسات عديدة وبحوث ، وعقدت بخصوصه ندوات كثيرة ومؤتمرات شملت النطاق القومى (الوطنى) وتجاوزته إلى الاطار العربى الشامل ، واخترقته أيضا إلى المستوى العالمى .(١٧)

ونقصد بهذا النمط من الهجرة إنتقال الأفراد بشكل طوعى - اختيارى - من ريف دولة إلى حضرها بهدف الاقامة الدائمة والعمل فى الموقع الجديد وذلك لتحقيق مستوى معيشى أفضل .

ولا تصير ظاهرة الهجرة ذات مضمون واقعى أن لم تستند إلى مجموعتين من العوامل : الأولى « عوامل دفع » **Push Factors** والأخرى « عوامل جذب » **Pull Factors** والمهاجر يوازن بين تأثير هاتين المجموعتين ، والمفترض نظريا أنه طالما أتخذ ذلك المهاجر قراراً بالهجرة فان ذلك يعنى أن عوامل الدفع قد مارست تأثيرها بحيث لم يجد الفرد ما يربطه بمجتمع ، فى ذات الوقت الذى فعلت فيه عوامل الجذب فعلها فشدت الفرد إلى المدينة حيث وجد المغريات عديدة وأهمها : فرصة العمل المتاحة ذات الأجر النسبى المرتفع .

وقد قام كثير من العلماء باجراء عديد من الدراسات السسيواقتصادية (أى التى تتكامل

فيها الجوانب الاجتماعية مع الاقتصادية وتتوحد) لتقدير معدل الهجرة بين المناطق بعضها البعض سواء بين الحضرية ومثيلاتها ، أو بين الريفية وشبيهاتها ، أو بين الريفية والحضرية (وهو ما يهمنا فى هذا المجال) .

وبين معدل الهجرة الريفية - الحضرية ، ودرجة التحضر علاقة وثيقة حيث تزيد الهجرة من اجمالى سكان الحضر ، الأمر الذى ينعكس مباشرة على العلاقة بين نسبة سكان المنطقة الحضرية ، ونسبة سكان المجتمع ككل (حيث يستفاد من هذا التناسب فى حساب درجة التحضر) .

واذا حاولنا أن نعرض لدراسة حالة عن مجتمع يعانى من حدة هذه الظاهرة وتؤثر فى مدنه ، وقراه فى ذات الوقت ، لما وجدنا خيرا من مصر فمسألة التضخم الحضرى ، والتدهور الريفى ترجع بالدرجة الأولى لهذه الظاهرة . ويكفى أن نذكر أن : القاهرة ، والاسكندرية (المدينتان الكبريان) كانتا تستوعبان حوالى ٥ , ٩ ٪ من اجمالى السكان فى عام ١٨٩٧ ، ثم بلغ نصيبهما حوالى ١ , ٢٠ ٪ فى عام ١٩٦٠ ، إلى أن مثلا حوالى ٢٦ ٪ من اجمالى السكان فى عام ١٩٧٦[١٨] (اى تضاعف سكانها حوالى ثلاث مرات خلال ثمانين سنة تقريبا) .

ويرتب « اسحق القطب » العوامل التى تدفع بالأفراد للهجرة من الريف إلى المدن - على مستوى الدول العربية ككل - كما يلى :[١٩]

- عوامل اقتصادية : ولها الأولوية المطلقة حيث يتسم النشاط الزراعى بالتدهور الشديد ، الأمر الذى يدفع بالفرد بحثا عن مجال عمل آخر .

- عوامل ديمغرافية : وتتمثل فى ارتفاع معدلات الزيادة الطبيعية (الفرق بين المواليد ، والوفيات) بالريف ، فيصير مكتظاً بسكانه .

- عوامل اجتماعية : وترتبط بعناصر البناء الاجتماعى القائم فى كل من القرية ، والمدينة والذى يعد مرة عامل طرد ، ومرة أخرى عامل جذب .

- عوامل أخرى : ويقصد بها عمليات الهجرة (أو التهجير) التى تتم فى ظروف غير عادية كالكوارث الطبيعية (الزلازل ، والبراكين ، والفيضانات) أو المشروعات الكبرى (كالسد العالى بمصر وما صاحبه من اغراق لبلاد النوبة القديمة وتهجير أهلها) ، أو الظروف السياسية والعسكرية (مثل هجرة الفلسطينيين الى دول العالم وبخاصة

العربية ، وهجرة المصريين من مدن القناة بعد حرب عام ١٩٦٧) .

٣ - « **المـديـنـة الرئـيـسـيـة** » (Primate - City) (والمدينة الدولة City State في دول أخرى)

يذهب (جيرالد بريز) G. Breese إلى القول بأن المدينة الرئيسية هى تلك التى تتخذ موقفا يميزها عن بقية المدن ، ويبدو ذلك فى ضوء تحليل عملية التحضر الجارية[٢٠] . وتتميز هذا « المدينة » بمجموعة من المقومات التى تجعل منها « رئيسية » بالنسبة لغيرها ومن هذه المقومات نذكر : السكان ، والقاعدة الاقتصادية Economic Base المميزة للنشاط السائد ، والبناء الايكولوجى القائم ، والانفتاح على العالم الخارجى (بوسائل الاتصال المختلفة) وتنوع عناصر البناء الاجتماعى ، والتركيب الطبقى المميزين للمدينة .

ولهذه الظاهرة آثار جانبية سيئة اذ أن السيطرة التى تمارسها هذه المدن على الدولة بعامة ، ونمطها الحضرى بخاصة تمتص معظم الاستثمارات القومية ، وتستأثر بنصيب الأسد من الأنشطة والخدمات ، وتترك بقية المدن ترزح فى تخلفها .

والدول العربية متخمة بمدن من هذا النمط ، ويكفى أن نذكر أن عدد المدن « المائة ألفية » قد بلغت فى الدول العربية (٥٩) مدينة وذلك حتى عام ١٩٧٠ (والمقياس الذى يحدد عدد السكان بمائة ألف نسمة على الأقل ، هو أحد المقاييس الكمية التى تستخدم فى تحديد المدينة الرئيسية) وتشهد معدلات النمو المتزايدة للسكان ارتفاع هذا العدد خلال عقد السبعينيات .

أما « المدينة الدولة » فهى ظاهرة أخرى تعنى أن الدولة ككل يمكن رؤيتها من خلال مدينة واحدة هى فى الغالب العاصمة ، والميناء الرئيسى ، ومركز التجارة الأساسى ، وفيها الوزارات والهيئات الحكومية والخاصة ، ومعظم المؤسسات التعليمية والصحية ، وهى مقر الحكم ، ومركز التجمع السكانى المتميز (لا يقل ما تضمه من السكان عن نحو ٨٠ ٪) . وتتجلى نماذج هذه الظاهرة فى المدن العربية من مجرد تحليل عابر لأوضاع كل من : الكويت ، والدوحة ، والمنامة ، وأبو ظبى ، ومسقط (أى جزء كبير من منطقة الخليج العربى) .

ولا شك أنه سواء كانت المدينة (رئيسية) ، أو تمثل الدولة ككل فان مشكلاتها الاقتصادية ، والاجتماعية ، والايكولوجية ، والادارية تقف حجر عثرة أمام امكانية قيام أية جهود لاحداث تكامل بنائى ، ووظيفى فيما بينها .

سادسا

نحو ملامح لاستراتيجية مقترحة تجاه التكامل الادارى والتنظيمى بين المدن العربية

قد يجوز لنا - بعد عرض العناصر الرئيسية السابقة - أن نتصور اطارا عاما يتضمن الملامح الأولية للاستراتيجية التى ينبغى أن تقترح لعلاج مسألة التكامل الادارى والتنظيمى بين المدن العربية .

وبادىء ذى بدء نود أن نشير إلى أن الملامح التالية لا تزيد عن كونها وجهة نظر شخصية لمشكلات المدينة العربية ، كما أنها لا تعكس استراتيجية كاملة أو شاملة تتناول كل الأبعاد التى تتحرك فيها المدينة العربية ، وإنما هى قاصرة على نقطة بذاتها ، ألا وهى الجوانب الاجتماعية والايكولوجية (وهى موضوع اهتمام هذه الدراسة) .

بناء على هذا التوضيح نبدأ مباشرة فى عرض ملامح الاستراتيجية المقترحة ، ونحن فى ذلك محتاجون للاشارة الى قضيتين ، وأربعة عناصر (أو مكونات) . أما القضيتان فيتمثلان فى : العلاقة بين الريف والمدن بالدولة ، والتكامل بين السكان والموارد . بينما تتحدد العناصر فى : ضرورة التكامل المبدئى بين مدن الدولة الواحدة ، وعلاج مشكلة السكان بالتكامل بين المدن العربية ، والاهتمام بدور الادارة المحلية فى المشاركة الايجابية فى تنمية المدينة ، وأخيرا دور المنظمات الدولية والعربية فى رسم الاستراتيجية الشاملة .

وفيما يلى نعرض لكل من القضيتين ، والعناصر الأربعة بشى من التفصيل :

(أ) القضايا الاساسية المحددة للاستراتيجية المقترحة ، ونجملها فى اثنتين على النحو التالى :

١) قضية العلاقة بين الريف ، والمدن فى الدولة :

من المسائل التى حسمت نظريا وصارت بمثابة البديهيات ، أن مشكلات المدينة لا تنحصر فقط فى جعبتها ، وإنما تمتد إلى الأنماط المعيشية الأخرى للمجتمع ريفية كانت أو بدوية ، كما أن العكس صحيح تماما . ولكن - ورغم ذلك - فان هذه المسألة لم تزل بعيدة عن أرض الواقع ، فالاهتمام بشئون المدينة لايزال متقوقعا داخلها ، ولا يتجاوز حدودها . ومن

العجيب أن ذلك قائم رغم أن المدينة تعتمد فى معيشتها اليومية (فى تزويدها بالأغذية مثلا كالخضروات ، والفواكة ، والألبان) على القرية ، ناهيك عن ذلك السيل الجارف والمتدفق من موجات الهجرة للعمالة النازحة من القرية الى المدينة ، مع ما يستتبع ذلك من تغيريصيب الأطار الثقافى المميز لهؤلاء المهاجرين ، وما يتركونه من تأثيرات على المناطق التى يسكنون بالمدينة .

والمدينة العربية تعانى من فقدان العلاقة بين القرية والمدينة ، وليس أدل على ذلك ، من التفاوت الملحوظ القائم بينهما فى كل الهياكل والأبنية : الفيزيقية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، والايكولوجية . وتزداد الهوة اتساعا بينهما عندما تقوى عوامل الطرد فى القرية فتدفع بأبنائها دفعا الى المدينة ، فى ذات الوقت الذى تتعاظم فيه عوامل الجذب بالمدينة فتشد هؤلاء المهاجرين وتجذبهم اليها ، الا أنها لا تقدر على تهيئة كل الظروف التى تمنحهم اقامة مستقرة ، وتجعلهم لا يزيدون مشكلات المدن صعوبة ، وتعقيدا .

وكلما ازدادت المدينة تحضرا بفعل التصنيع ، كلما كانت الضرورة ملحة لاقامة علاقة طبيعية بينها وبين القرية . وتكفى الاشارة الى مدينة « القاهرة » للدلالة على ما تعانيه من مشكلات ، اذ أن العلاقة بينها وبين النمط الريفى كله بمصر مختلة بشدة ، فهى من نوع المدن الرئيسية ، المسيطرة التى تعد بمثابة « مركز الاستقطاب » الذى تتجه إليه كل المناطق - ريفية كانت أو حضرية - وتصيبه بالتركز فى السكان ، والتكدس فى الأنشطة .

(٢) قضية التكامل بين السكان ، والموارد فى المدن العربية :

يحتل مطلب « التكامل بين السكان والموارد » اهمية خاصة ، بل وشرطا ضروريا من شروط التحضر بعامة ، ونمو المدن بخاصة . ونحسب ان المدن العربية فى امس الحاجة الى تحقيق هذا التكامل حيث ان بعضها يتميز بمعدلات نمو فلكية فى السكان فى الوقت الذى تتدنى فيه مواردها (كما ونوعا) ، وفى الطرف الآخر نلحظ عدداً غير قليل من المدن يتسم بتخلخل شديد فى نمو سكانها فى حين تتعاظم مواردها المادية .

من هنا يتضح أهمية توافر عنصر التكامل فى شأن الموارد عموما - بشرية كانت (أى سكانية) . او مادية - الامر الذى حدا بالبعض الى اقتراح عدد من العناصر لتحقيق هذا التكامل نذكر أهمها فيما يلى(٢١) :

- توافر المقومات الفيزيقية فى المنطقة ، فهى تمثل ركنا اساسيا تبدأ منه أولى مستويات التكامل المطلوب .

- تزويد المنطقة بالهياكل الاساسية للمشروعاتInfrastructuresفذلك يؤدى الى ايجاد علاقة مبدئية وضرورية بين الموارد على اختلافها . فمن العبث مثلا ان نفكر فى انشاء مصنع دون تجهيز موقعه ، وامداده بالمياه الصالحة للشرب ، والمجارى ، والكهرباء ، وتمهيد الطرق والشوارع ، واقامة المساكن ، والبنوك ، والمدارس ، والمستشفيات . . الخ بل أن هناك اتجاها يذهب الى أن تواجد هذه الهياكل اولا هو الامر الذى يدفع الى التفكير فى اقامة المشروعات .

- احداث تناسق بين الامكانات الانتاجية (وبخاصة فى مجال الصناعة) ، والادوات المستخدمة فى الانتاج بحيث يؤدى ذلك الى تحقيق اقصى استغلال ممكن للموارد المتاحة .

- الاعتماد بصفة رئيسية على المورد البشرى ، ايمانا منا باننا لن نصل الى تحقيق أدنى مستويات ذلك التكامل دون الاهتمام بهذا المورد ورعايته . فبدونه تستحيل الامكانات المادية الى مجرد « مواد خام » تبحث عمن يستغلها ، ويرشدها ويفيد منها . بل يصل الامر بالبعض ، الى القول بان العنصرين الرئيسيين لتحقيق التكامل المنشود يتمثلان فى : « مورد » متوافر ، و « إنسان » قادر على استغلاله .

ب) عناصر (أو مكونات) الاستراتيجية المقترحة ، ونحددها فى أربعة هى :

(١) ضرورة التكامل بين مدن الدولة الواحدة :

من المنطقى أنه لا يجوز لنا البحث عن امكانات تحقيق التكامل العربى بصفة عامة ، دون ان نطمئن بداية على تواجده بالنسبة لكل دولة على حدة . فللتكامل مستويات عدة ، ومن الطبيعى والحتمى معا ان نمر بالمستوى الادنى حتى نصل للاعلى . وأحيانا تتطلع المجتمعات العربية وتسعى « للقفز » من مستوى لآخر دون المرور التدريجى ، والطبيعى (المفترض) ، فعلى سبيل المثال تعقد احيانا المؤتمرات والندوات لمعالجة قضية « هجرة العمالة بين الدول العربية » مثلا ، وتطرح التصورات ، وترسم الحلول - وقد تكون منطقية فى حد ذاتها - فى الوقت الذى تعانى فيه كل دولة من ذات المشكلة داخليا (أى هجرة

العمالة من الريف الى المدن) . فكيف يتأتى لنا أن نرسم تصورا عربيا شاملا ، دون أن تكون له بدايات محلية ، واهتمامات تبحث اولا عن الحلول على مستوى كل دولة ؟

ولا يعنى ذلك أننا لا نتفق على وضع تصور عربى بشأن القضايا التى تهم البلدان العربية ، فذلك أمر ضرورى ولازم ، (ومن أجله نناقش هذه الدراسة) ، انما نحن ضد البدايات الخاطئة فى التصدى للمشكلات . فالاولوية لفحص القضايا داخليا حتى يحدث التكامل على مستوى المدن (او الريف) ، ثم لا بأس بعد هذه البداية ان تتسق هذه الجهود وتساير التصور العربى الشامل للتكامل ، الذى يعد بالقطع - حينذاك - مكملا للجهود ، وليس مشتتا لها .

(٢) علاج مشكلة السكان فى اطار التكامل بين المدن العربية :

اذا كان التركز السكانى (او التضخم السكانى كما يطلق عليه احيانا) سمة مميزة لبعض المجتمعات العربية عموما (وتقع مصر فى المقدمة) ومدنها الكبرى خصوصا (وتمثل القاهرة النموذج الواضح على ذلك) ، فان هناك مجتمعات اخرى تعانى من التخلخل السكانى (أو ما يسمى حينا بالقلة السكانية) ولعل أكثرها بروزا فى هذا المجال مجتمعات الخليج العربى . ولا يقاس « التركز » ، او « التخلخل » هنا اعتمادا على عدد السكان فقط ، وانما يرتبط ذلك اساسا بمتغيرات أخرى عديدة مثل : المساحة (المتاحة ، والمأهولة) ، وحجم المدن ، ونوعية النشاط السائد ، ومتوسط الدخل ، ونوعية الخدمات ومعدل ادائها ونصيب الفرد منها ، وحجم الموارد المتاحة وكيفية استغلالها ودرجته . . الخ واذا كانت قضية السكان ينبغى ان تناقش اولا فى حدود الظروف الخاصة بكل دولة ، ثم ثانيا على مستوى الدول العربية مجتمعة ، فان مسألة « سكان المدينة » هى احق بالتناول وفق ذات المنهج . ذلك أن ظاهرة « حراك السكان » Population Mobility هى أبرز خصائص المدينة ، ولا يمكن ضبط هذه الظاهرة سوى برسم سياسة عربية شاملة تضمن الاستفادة القصوى من سكان مدن المجتمعات العربية ، وتعالج - فى ذات الوقت - مشكلتى : التركز ، والتخلخل السكانيين المميزتين للمدينة العربية .

(٣) الاهتمام بدور الادارة المحلية فى المشاركة الايجابية فى تنمية المدن :

لا تستطيع الدولة ولا تتمكن من الاشراف الكامل على كل المناطق التى تنقسم اليها ، ومن ثم كان التقسيم الادارى لاى مجتمع (سواء كان وحدته : محافظة ، او منطقة ، او اقليم ، أو ولاية او مقاطعة . . . الخ) مهيئا الفرصة لتكوين ادارة محلية بكل وحدة من

وحداته تتولى رعاية شئونها وتنمية مشروعاتها .

ورغم المشكلات التى تكتنف مسألة الادارة المحلية بالمجتمعات العربية ، الا انها يمكن أن تكون جهازا فعالا ومعضدا لكل الجهود التى تبذل لتنمية المجتمع . فنظام الادارة المحلية من طبيعته ، وأهدافه - فى آن واحد - ان يتعرف على الطاقات الموجودة بالمجتمع (ريفه ، وحضره) وان يعتمد فى جزء كبير من عملية اكتشافها واستغلالها على طاقات المجتمع المحلى مادية كانت او بشرية .

ولعل جوهر فلسفة الادارة المحلية يتجسد فى مضمون « المشاركة الشعبية » Public Participation الذى يعبر بصدق عن المطالب الحقيقية لابناء المجتمع ، فهم اقدر الناس على الشعور بالمشكلات التى تواجههم فضلا عن انهم أصدق من يقترح الاساليب لمعالجة هذه المشكلات . وتحتاج « المدينة العربية » الى تدعيم أجهزة الادارة المحلية بها ، ومن ثم زيادة فرصة المشاركة الشعبية حتى تصير ايجابية التأثير .

(٤) دور المنظمات الدولية ، والعربية فى رسم الاستراتيجية المقترحة :

لعل قضية المدينة العربية واحدة من اهم القضايا التى طرحت للمناقشة فى السنوات العشر الماضية على الاقل بشكل مكثف ، ومتتابع . وتجسد ذلك ، وتبلور فى عقد مجموعة من الندوات ، والمؤتمرات التى تستهدف فى النهاية محاولة التوصل الى استراتيجية ثابتة بشأن كل القضايا ، والمشكلات التى تعترض سبيل نموها .

واذا كانت المنظمات العربية قد تولت هذه المهام باتباع هذه الاساليب ، فان المنظمات الدولية قد اهتمت ايضا بذات القضية عن طريق اجراء الدراسات والبحوث المستفيضة التى تحلل جميع أبعادها ومتغيراتها .

وقد تحتاج الجهود العربية فى هذا الصدد الى تكثيف ، وتنسيق ، ومتابعة فكل مؤتمر ينتهى الى توصيات معينة ، كى يبدأ مؤتمر آخر لينتهى الى توصيات أخرى (وقد تتكرر او تتضارب) . . وهكذا . . ومن ثم فان الضرورة قد صارت ملحة لاقتراح مؤتمر (او لقاء) يكون كل مهمته متابعة التوصيات التى يكون قد خرج بها مؤتمر سابق ، وذلك حتى لا تتبعثر الجهود وتتشتت ، ونكون كمن يحرث فى البحر !!

خاتمة

كشف لنا التحليل السابق - رغم ايجازه - عن أهمية مطلب « التكامل » وضرورته ، ذلك أنه يعد بمثابة المخرج الذى يكاد يكون واضحا وملموسا حتى اليوم لتنمية المجتمعات العربية عموما . ولما كان ما ينطبق على « الكل » ينسحب بالتالى على « الجزء » فان مستوى التكامل يمتد ليشمل كل الانماط المعيشية بالمجتمعات العربية ابتداء بالمدينة الى القرية ، وكذلك البادية ، ومن ثم يكون صالحا لمعالجة المشكلات التى يعانى منها كل نمط .

ويبدو ان مشكلات المدينة العربية قد طفت الى السطح تغرى الباحثين بدراستها وتحليل أبعادها ذلك ان المدينة تعد « بؤرة » تتجمع فيها كل الموارد والطاقات المجتمعية سواء كانت محلية خاصة بها ، او مستجلبة لها من خارجها ، ووافدة اليها (ويستوى فى ذلك المورد البشرى ، وغير البشرى) .

وقد اتضح لنا فيما سبق أن المدينة العربية فى أمس الحاجة الى اجراء عديد من « دراسات الحالة » Case Studies فكل مدينة - تقريبا - ينقصها الوصف المبدئى الكامل لجميع أبنيتها الاجتماعية ، وتركيباتها الايكولوجية ، وهياكلها الاقتصادية ، ونظمها السياسية ، وأطرها الثقافية فبدون هذا الوصف الدقيق لا يتمكن اى « متخذ لقرار » من التشخيص السليم للمشكلة ومن ثم تقديم الاقتراح الصائب لمواجهتها . وتعد دراسات الحالة هذه بمثابة المادة الخام والاولية التى بمقتضاها يمكن للتكامل بين المدن العربية ان يتحقق .

واذا كانت الجوانب الاجتماعية والايكولوجية - التى حاولت هذه الدراسة سبر اغوارها - قد أضافت شيئا فى تحليل أبعاد قضية المدينة العربية ، فانها بالقطع غير كافية وحدها فى التعبير عن هذه القضية . فالتكامل الادارى والتنظيمى يستند الى عدة جوانب تتكامل فيما بينها اولا (وهو مستوى نظرى من التكامل) تتفاعل فيه الجوانب السياسية جنبا الى جنب مع الجوانب الاقتصادية والثقافية ثم يرتد ذلك ثانية فى صورة عملية تستهدف تحقيق التكامل بين المدن العربية فى اطار واقعى ملموس .

ولا شك ان الدوافع الملحة لقيام التكامل الادارى والتنظيمى بين المدن العربية تتجمع فى محورين اساسيين : الاول يتصل « بالبشر » ويتبدى بوضوح من خلال هجرة السكان من مكان الى آخر ، داخل المنطقة العربية مختارة المدن بالطبع مقرا لها ، ومستقرا . أما الثانى فيتعلق « بالموارد المادية »[٢٢] حيث لا يكفى ان يكون المورد « متاحا » Available له ، كى يتحقق نمو المجتمع وانما ينبغى أن يتبع ذلك تيسيراً Accessability ثم استخداما لامكانياته Utilization ، حتى نصل الى مرحلة « الاستخدام الرشيد » Rational Utilization .

ولا شك ان هناك ظواهر عديدة لابد ان تنبثق عن تحقيق هذا التكامل المفترض وذلك مثل : التخطيط (سواء كان طويل الاجل او قصيره) ، وهجرة العمالة ، والهياكل الادارية والتنظيمية ومدى ملاءمتها لظروف المدن العربية .

ومن ثم تحتاج هذه الظواهر الى استعداد مسبق بدراستها والاهتمام بتحليلها ، حتى لا نفاجأ يوما وقد تحولت هى ذاتها الى مشكلات لتنبثق عنها ظواهر اخرى ، وهكذا .

ومن اللافت أن الجهود المبذولة حاليا بشأن قضايا المدينة العربية غير كافية ، اذا هى ظلت حبيسة قاعات المؤتمرات ، والندوات ، واذا لم تتجاوز حدود الحيز الورقى الذى تدون عليه الدراسات والبحوث ، ومن ثم فإن الاهتمام العملى بتنفيذ القرارات الصحيحة التى تتخذ ، هو الذى ينبغى ان تكون له الاولوية دائما .

ملاحظات ومراجع

(١) لمزيد من التفصيل فى مضمون هذه النظريات ، وتطبيقاتها راجع المصدر التالى - محمد السيد غلاب ، يسرى الجوهرى ، « جغرافية الحضر : دراسة فى تطور الحضر ، ومناهج البحث فيه » ، دار الكتب الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ص ٢٩ - ٣٠ .

(٢) راجع فى هذا الشأن :

Vernon R., and Hoover E., 'Economic Aspects of Urban Research,'
In : Hauser P., and Schore L., 'The Study of Urbanization,'
Gohn Wiley and Sons, Inc., New York, 1967, P.191

(٣) يناقش كثير من الكتاب مسألة التكلفة الاجتماعية كتأثير ناجم عن تدبير الشئون الاقتصادية للمنطقة الحضرية ، دون النظر الى المشكلات الاجتماعية التى تظهر نتيجة الاهتمام بجانب واحد ، والتركيز عليه فقط .

(٤) عبد الاله ابو عياش ، اسحق يعقوب القطب « الاتجاهات المعاصرة فى الدراسات الحضرية » وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ص ١٣٦ .

(٥) من أمثال هؤلاء العلماء : ج . فريدمان G. Friedmann ج . بيشرز G. Beshers

ج . بريز G. Breese ، وجانيت أبو لغد G. Abu-Lughod ، جمال حمدان G. Hamdan

(٦) راجع فى هذه النقطة :

- محمود الكردى ، النمو الحضرى : دراسة لظاهرة الاستقطاب الحضرى فى مصر « (الطبعة الثانية) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٣٦ - ٣٩

(٧) عولجت مسألة « مستوى الطموح والتطلعات » من جانب عديد من علماء الاتصال ، والاجتماع على حد سواء،إلا ان هناك نقصا فادحا على مستوى البحوث الميدانية التى تفحص هذه المسألة ، وتشخصها ، وتبحث عواملها ، وتقرر نتائجها ، وتتصور حلولها .

(٨) تعنى « الجيوبوليتيكا » Geopoliticts - وهى علم السياسة الطبيعية - بدراسة تأثير العوامل الجغرافية ، والاقتصادية ، والبشرية (من حيث كثافة السكان ، وتوزيعهم) فى سياسة الدولة الخارجية بخاصة . كما تهتم بمعالجة فكرة « السيادة العالمية » ونظرياتها ، والقوى التى تدعمها ، والنتائج التى تنجم عنها .

(٩) لتأصيل هذه الفكرة راجع المصدر التالى :

Lamperd, Eric.: 'Historical Aspects of Urbanization', In: Hauser and Schnore, Ibid., P 523

(١٠) راجع مصدر هذا البيان فى :

Ibrahim S. Eddin: 'Urbanization in the Arab World, ' United Nations Population Bulletin, No. 7., July 1974, P.82

(١١) لمزيد من التفصيل فى هذه النقطة راجع :

- محمود الكردى ، « التخلف ، ومشكلات المجتمع المصرى » دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٩ ، ٤٦٩ .

(١٢) لتحليل فكرة « الازدواجية الحضرية » وتطبيقاتها بالمدن العربية ، راجع المصدر القيم التالى : - السيد الحسينى ، « المدينة : دراسة فى علم الاجتماع الحضرى » دار الكتاب للتوزيع ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٢٧٠ وما بعدها .

(١٣) راجع فى هذا الشأن :

- احمد على اسماعيل ، « دراسات فى جغرافية المدن » مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٢٤٢ .

(١٤) انظر : مصطفى الخشاب ، « علم الاجتماع ومدارسه » (الكتاب الثانى : المدخل الى علم الاجتماع) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٢٢٢

(١٥) لتأصيل هذا المصطلح راجع : احمد أبو زيد ، « البناء الاجتماعى : مدخل لدراسة المجتمع » « الجزء الاول : المفهومات) ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦ ص ٢٤

(١٦) لتحليل هذه القضية راجع المصدر التالى :

Feldman, A.: 'New Nations: The problems of Change' In: Beker H.: 'Social porblems: A Modern Approach' John Wiely and Sons., Inc., N.Y., 1966, P.687

(١٧) لعلنا نذكر هنا مجرد أمثلة للاهتمامات العالمية ، والعربية ، والمحلية بشأن ظاهرة الهجرة الريفية - الحضرية ، حيث تبدت كما يلى :

- فى المجال العالمى ظهرت جهود شتى تجسدت فى شكل دراسات ميدانية مجمعة عن بعض الدول ، وكان ابرزها الدراسة التالية :

Peterson W.: 'A General Typology of Migration' IN: Clifford J.: ' Readings in the Sociology of Migration' Pergamon Press, N. Y., 1970

- فى النطاق العربى كان المؤتمر الذى خصصته منظمة المدن العربية لتناول قضية « الهجرة من الريف الى المدينة » ، اكبر شاهد على ذلك (وهو المؤتمر الخامس ضمن سلسلة هذه المؤتمرات التى تعقدها المنظمة بصفة دورية كل عامين تقريبا ابتداء من عام

١٩٦٨) . وقد عقد بالرباط فى الفترة من ٦ - ١١ يونيه عام ١٩٧٧ .

- اما الاهتمام المحلى فقد تعدد ، وتنوع بحسب درجة الحاح الظاهرة على المجتمع وكان ابرزها فى هذا المجال : مؤتمر دراسة التضخم السكانى ، وتزايد الهجرة الى اقليم القاهرة الكبرى » وقد عقد بالقاهرة فى الفترة من ١٦ - ١٨ مارس عام ١٩٧٥ .

(١٨) راجع : محمود الكردى ، « الهجرة من الريف الى المدن فى مصر : انماطها ، ودوافعها ، ونتائجها » ، المؤتمر الخامس لمنظمة المدن العربية المنعقد بالرباط فى الفترة من ٦ - ١١ يونيه عام ١٩٧٧ .

(١٩) لتفصيل هذه العوامل راجع : عبد الاله ابو غياش ، اسحق يعقوب القطب ، مرجع سابق ، ص ٢١ - ٢١٨ .

(٢٠) لتحليل هذه الظاهرة راجع :

Breese,G.(ed.) The City in Newly Developing Countries, Princeton Univ. Press, 1972,P,.48

(٢١) لتفصيل هذه العناصر راجع :

Viot, P.: 'Principles of Regional Analysis' African Institute for Economic Development and Planning, Dakar, 1969.

(٢٢) راجع هذه الفكرة فى :

- وفيق أشرف حسونه ، « التخطيط للتنمية الاجتماعية فى العالم العربى » ورقة مقدمة لمؤتمر وزراء الشئون الاجتماعية العرب ، الجامعة العربية ، القاهرة ، مارس ١٩٧١ .

الزينة في الشعر الجاهلي
زِينَـــةُ الطِّيـــبِ وَالعُطــــور

الدكتور يحيى الجبوري
أستاذ بقسم اللغة العربية

العطور والزهور من نعم الله التى أنعم بها على بنى الانسان ، فهى تبعث البهجة فى النفوس وتثير شعورا بالنشوة والنشاط والفرح ، وقد يتعدى هذا الشعور الانسان إلى الحيوان ، فنجد الحيوانات ، سواء فى ذلك الطائر منها والداب على الأرض ، فى فصل الربيع عندما تزهر الأشجار وتتفتح الأزهار ويفوح أريج الرياض والأعشاب ، تنشط وتزداد رغبتها فى الحركة والمرح واللعب .

وقد أدرك الانسان سر العطر وما يثيره فى النفوس من رغبة وبهجة وحيوية فعنى به عناية كبيرة وبذل فى سبيله الجهد والمال واستخرج أنواعا كثيرة من الطيب ، فكانت هناك عطور للرجال وعطور للنساء . وصارت العطور على مر الزمان من وسائل الزينة لدى المرأة والرجل ، ولا تكمل الزينة الا بها ، وقد أدركت المرأة أثر العطر فى الرجل فافتنّت بذلك افتناناً شديداً[1] .

---

(١) يرى بعض العلماء أن هناك علاقة شديدة بين العطر والجنس ، وما تثيره العطور فى الغشاء المخاطى الشمى للأنف فى الجهاز التناسلى للرجل والمرأة ، وما يترتب على هذه العلاقة من ايقاظ المشاعر والهاب العواطف . انظر : الأضطرابات الجنسية عند الرجل والمرأة ـ موريس الديك ص ٦٠ ط الاعتماد مصر .

وقد عنيت الأمم القديمة بالعطور فصنعوها وحفظوها وتغنوا بها فى أشعارهم من ذلك عناية البابليين بالعطور وحفظها فى أوان من زجاج وأوعية (الألباستر) وكانت بابل سوقا من أسواق تجارة العطور[٢] ، وأهتم المصريون بصناعة العطور والمراهم والكحل والأطلية للحواجب والأهداب والشفاه ، ووضعوها فى قوارير صغيرة من المينا الملونة ، فافتتنت بها النساء واستعملنها واتقن استعمالها ، وأكثرن الجلوس أمام المرايا المعدنية ذوات الأيدى البديعة الصنع ، وعرفوا من النباتات العطرة أنواعا كثيرة منها خشب الصندل والكافور والكندر والسكبيج والعرعر وغيرها ، واستخرجوا منها مختلف الأنواع من العطور وحفظوها فى أوعية نفيسة من (الألباستر) و (الديوريت) وغيرها من الأحجار النفيسة ، وحفظت آثارهم كتابات تدل على عنايتهم بالعطور ، من ذلك رسم على جدران الكرنك يبين رمسيس الثانى يتضرع إلى الاله آمون أن يمنحه النصر لأنه قدم اليه ثلاثين ألفا من الثيران وجميع ما طابت رائحته من الأعشاب الزكية قربانا[٣] ، وكذلك أغرم الاغريق والفرس بالعطور ، وكان المترفون منهم يستحمون بالماء المعطر ، أو كانوا يعطرون كل جزء من الجسم بعطر خاص به ، وقد أخذ سقراط على الاغريق هذا الاسراف فى الترف والبذخ ، وكذلك فعل قيصر بالرومان ، فيقال انه صرخ يوما فى بعض رجاله حين قدموا اليه وروائح العطور تفوح منهم قائلا : « تعالوا إليَّ ورائحتكم الثوم »[٤] ، وكان الهنود يستعملون العطور فى حفلاتهم الدينية ، واستعملوها فى غسل معبوداتهم من الحيوان ، وقد يوقدون نيرانهم المقدسة فى حفلات الزواج بزيوت وأعواد عطرة كخشب الصندل ، أما الصينيون فقد أكثروا من التعطر بالمسك ولديهم أفضل انواعه ، وكانت تكثر لديهم الغزلان المسكية[٥] . ويقال ان اليهود تعلموا صناعة العطور من المصريين ونقلوها الى البلاد الشرقية الأخرى .

وكان العرب على صلة تجارية بالهند وصلات جوار بالروم عن طريق الغساسنة ، وبالفرس عن طريق المناذرة ، وباليهود الذين ساكنوهم فى يثرب واليمن ، فتأثروا بهذه الأقوم وشاع استعمال العطور وصناعته لديهم ، وشاع ذكرها فى الشعر الجاهلى ، وتغنى الشعراء بروائح

---

(٢) سحر العطور ـ احمد الشحات ص ١٥ ط لجنة البيان العربى ، القاهرة .
(٣) سحر العطور ص ٩ ـ ١٥ والحضارة المصرية القديمة ـ جوستاف لوبون ص ١٠٦ .
(٤) سحر العطور ص ١٣ .
(٥) السابق ص ١٦ ـ ١٧ .

النساء وعطرهن وزينتهن .

وكان العطر عند العرب من صناعات الأشراف ، فقد كان أبو طالب يبيع العطر[٦] ، وكانت الملوك تتجر بالعطر ، وشهرت لطائم النعمان ، وهى عير تحمل الطيب والمسك وبز التجارة تذهب إلى الأسواق لبيعها فيها[٧] ، وكان عمر بن الخطاب وهو خليفة المسلمين يتمنى أنه لو اشتغل ببيع العطر ، فكان يقول : « لو كنت تاجرا ما اخترت غير المِسْك ، إنْ فاتنى ربحه لم يفتنى ريحه »[٨] ، ويقول المرزوقى عن براعة العرب فى صناعة الطيب وبيعه عند ذكره سوق عدن : « وأشهر ما يباع فيها الطيب ، ولم يكن أحد يحسن صنع الطيب من غير العرب حتى ان تجار البحر ترجع بالطيب المعمول تفخر به فى السند والهند ، ويرحل به كذلك تجار البر إلى فارس والروم »[٩] .

والعطر لغةً اسم جامع للطيب ، والجمع عطور ، والعطار بائعه وحرفته العطارة ، ويقال : رجل عاطر وعطر ومعطير ومعطار ، وامرأة عطرة ومعطيرة ومعطَّرة : يتعهدان أنفسهما بالطيب ويكثران منه ، فاذا كان ذلك من عادة المرأة فهى معطار ومعطارة ، قال الشاعر :[١٠]

عُلِّقَ خَوْدا طَفْلَةً مِعْطارة إياكِ أعنى فاسمعى يا جارة

وترد كلمة الطِّيب مع العطر ، والطيب ما يتطيب به ، وقد تطيب بالشيء وطَيَّب ثوبه وطابه ، وقد يستعمل مطيوب بمعنى مطيَّب ، قال ابن الأعرابى :[١١] .

فكأنَّها تفاحةٌ مطيبوبة

أى مطيَّبة ، وحلف المُطَيَّبِينَ فى الجاهلية ، اجتمع بنو هاشم وبنو زهرة وتيم فى دار ابن

---

(٦) لطائف المعارف ص ١٢٧ ، والمعارف ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ ، والأعلاق النفيسة ص ٢١٥ ـ ٢١٦ .
(٧) جواد علي ٢٦١/٥ .
(٨) مطالع البدور ـ الغزولى ٦٢/١ .
(٩) الأزمنة والأمكنة ١٦٥/٢ ، تاريخ اليعقوبى ٢٣٦/١ ، جواد علي ٣٧٥/٧ .
(١٠) اللسان : عطر .
(١١) اللسان : طيب .

جُذْعان وجعلوا طِيبا فى جَفْنة وغمسوا أيديهم وتحالفوا على التناصر والأخذ للمظلوم من الظالم ، فسموا المطَيَّبين[١٢] ، والطيِّب من كل شيء أفضله ، وطابت الأرض طيبا : أخصبت وأكلأت .

اللطائم :

ويقال للعير التى تحمل الطيب (اللَّطِيمة) ، وقيل إن اللطيمة العير التى تحمل الطيب وبَزَّ التجارة[١٣] ، أي القافلة التى تحمل التجارة النفيسة الى الأسواق . وقد كان ملوك الحيرة يرسلون لطائمهم الى الأسواق لتتاجر بالطيب ، ومنهم النعمان بن المنذر الذى كان يبعث إلى سوق عكاظ بلطيمة يجيزها له سيد مضر ، فتبتاع وتشترى له بثمنها الأدم والحرير والوكاء والمغراء والبرود من العصب والوشي والمسير والعدنى[١٤] . وفى حديث بدر قال ابو جهل : اللطيمة اللطيمة ، أى أدركوها ، وكانت جِمال قريش فى ذلك اليوم تحمل العطر والبَزَّ غير المِيرة[١٥] .

وقد تطلق اللطيمة على سوق العطارين ، قال الفراء : اللطيمة سوق العطارين واللطيمة العير التى تحمل البز والطيب ، وقال الليث : اللطيمة سوق فيها أوعية من العطر ونحوه من البياعات ، وأنشد :[١٦]

يطوف بها وَسْطَ اللَّطيمةِ بائعُ

وقول ذى الرمة يصف أرطاة تكنَّس فيها الثور الوحشى :[١٧]

كأنها بيتُ عطارٍ يضَمَّنُه ... لطائِمَ المِسْك يحويها وتُنْتَهَبُ

---

(١٢) اللسان : طيب .

(١٣) اللسان والتاج : لطم .

(١٤) الأغانى ١٩/٧٥ ، شرح ديوان لبيد ص ٤٨ ، الكامل - ابن الأثير ١/٣٥٩ الأمثال - الميدانى ٢/٣٤ .

(١٥) اللسان : لطم .

(١٦) اللسان : لطم .

(١٧) ديوان ذى الرمة ص ٢٨ واللسان : لطم .

يعنى أوعية المسك . قال ابو سعيد : اللَّطِيمة ، العَنْبَرة التى لطمت بالمسك فتفتقت به حتى نشبت رائحتها ، ويقال : بالة لَطَمِيَّة ، ومنه قول أبي ذؤيب الهذلي :[١٨] .

كـأن عـليـهـا بـالـةً لَـطَـمِـيَّـةً لهـا من خـلال الـدَّأْيتـينِ أريـجُ

وكانت الأسواق تقام فى جزيرة العرب فتأتيها البضائع من كل صوب ويبيع الناس ويشترون فيها ، وكان الطيب من البضائع النفيسة التى تعرض فى هذه الأسواق ، ومن هذه الأسواق سوق (عدن) التى تقوم أول يوم من شهر رمضان الى عشر يمضين منه[١٩] ، وأشهر ما يباع فيها الطيب الذى برع العرب فى صناعته[٢٠] . وكذلك سوق (الشِّحْر) شِحْر مَهْرة التى تقوم للنصف من شعبان ويعرض فيها الأدم والبز وسائر المرافق ، ويشترون بها الكندر والمُرّ والصَّبْر ويقصدها تجار من البر والبحر[٢١] .

ولع العرب بالطيب :

لقد أولع العرب بالطيب فتزينوا به وضمخوا به أجسادهم واغتسلوا بماء الورد وتعطروا فى مجالسهم واجتماعاتهم وفى أفراحهم وأعراسهم ، وكان من عادتهم عند الخطبة والزواج أن يرتدى أهل المخطوبة خير ما عندهم من الملابس ويزينون أنفسهم عند مجيء أهل الرجل الى بيت البنت لخطبتها ، واذا تمت الخطبة ضُمِّخ والدُ الخطيبة بالعبير وخُلِّق بالطيب ونُحر بعيرٌ أو أكثر على حسب منزلة أهل البنت[٢٢] . فالتضمخ بالعبير والتخلق بالطيب علامة الرضا والفرح والسرور ، ولما خطب النبي صلى الله عليه وسلم خديجة وأجابته استأذنت أباها فى أن تتزوجه ، فأذن لها فى ذلك ، وقال : هو الفحل لا يقرع أنفه ، فنحرت بعيرا وخلَّقت أباها بالعبير وكسته بُرْداً أحمر[٢٣] ، وما كانوا يكتفون بتعطير الجسم بل زادوا على ذلك تعطير الثياب حتى يفوح المسك من الأردان ، قال قيس بن الخطيم :[٢٤]

---

(١٨) اللسان : لطم .

(١٩) المحبر ص ٢٦٦ .

(٢٠) الأزمنة والأمكنة ٢/١٦٥ .

(٢١) الأزمنة والأمكنة ٢/١٦٣ .

(٢٢) جواد علي ٤/٦٤٥ .

(٢٣) اللسان والتاج : حبر .

(٢٤) ديوان قيس بن الخطيم ص ٦٩ ، واللسان : ردن .

وعَمْرةُ من سَروات النِّساء تنفحُ بالمِسْك أردانَها

ومن تمسكهم بالطيب واعتزازهم به صار كالدم علامة من علامات الموافقة وتوثيق العهود والحرمة والتقديس ، فكانوا اذا تحالفوا غمسوا أيديهم فى الدم الى ان كان الحلف الذى شهده رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلف المطيَّبين حيث تحالف بنو عبد مناف بن قصي وبنو عبد الدار بن قصي وغمسوا أيديهم فى الطِّيب ثم مسحوا بها الكعبة ، وكان سبب هذا الحلف اختلاف الحيين عبد مناف وعبد الدار على الحجابة واللواء والسقاية والرفادة ، فسموا بالأحلاف وسمى حلفهم بحلف المطيَّبين(٢٥) .

وكما يلمح فى الطيب أثر التحرم والتقديس ففيه أيضا معنى كبير من معانى التكريم ، فكان الفرسان اذا ما ذهبوا للحرب أكرمتهم النساء بأن ترش عليهم العطر ، وكان ذلك فى أشهر أيامهم وهو يوم حليمة حتى قالوا فى الأمثال (ما يوم حليمة بسِرّ)(٢٦) ، ويوم حليمة كان بين المنذر بن المنذر بن ماء السماء ملك الحيرة ، والحارث الغسانى ، وكان الحارث قد سار الى المنذر طالبا بثأر أبيه واشتبكوا فى القتال ومكثت الحرب أياما ينتصف بعضهم من بعض ، فلما رأى ذلك الحارث قعد فى قصره ودعا ابنته حليمة وكانت من أجمل النساء ، فأعطاها طيبا وأمرها أن تطيب من مر بها من جنده ، فجعلوا يمرون بها وتطيبهم(٢٧) .

وكما فعلت حليمة بقومها فى تطييبهم وتحريضهم على القتال ، فعلت منشم التى شهر عطرها بالشؤم حتى صار يضرب به المثل فيقال : (أشأم من عطر مَنْشِم) أو (دقوا بينهم عِطْرَ مَنْشِم)(٢٨) ، وهى فيما يقال امرأة من جرهم وكانت جرهم اذا خرجت لقتال خزاعة ، خرجت معهم فطيبتهم فلا يتطيب بطيبها أحد الا قاتل حتى يقتل او يجرح . وقيل : منشم امرأة عطّارة من همدان كانوا اذا تطيبوا من طيبها اشتدت الحرب فصارت مثلا فى الشر ، قال زهير :(٢٩)

---

(٢٥) سيرة ابن هشام ١/١٤٢ .

(٢٦) مجمع الأمثال ٢/٢٠٢ ، كتاب الأمثال ـ القاسم بن سلام ص ٩٢ .

(٢٧) الكامل ـ ابن الأثير ١/٣٢٨ ، معجم البلدان (حليمة) ، الخزانة ٣/٣٣٠ أيام العرب فى الجاهلية ص ٥٤ .

(٢٨) كتاب الأمثال ص ٣٥٥ ، مجمع الأمثال ٢/١٨١ ، اللسان : نشم .

(٢٩) ديوان زهير ص ١٥ اللسان والتاج : نشم ، وهناك اقوال اخرى فى منشم وعطرها ، راجع كتب الأمثال .

تـداركتـما عَبْسَـــاً وذُبْيـانَ بعــدمـا   تفــانَـوْا ودقُّــوا بينهم عِـطْرَ مَنْشِمِ

وقال الأعشى :[٣٠]

أرانى وعَـمْــراً بيننـــا دَقُّ مَـنْشِـمٍ   فـلم يـبـقَ إلاّ أن أُجَـنَّ ويَـكْـلَبَـا

وذكر النابغة الجعدي كذلك عطر منشم فى قوله :[٣١]

عَفَتْ بعـدَ حَىٍّ من سُلَيْمٍ وعامـرٍ   تفــانَـوْا ودقُّــوا بينهم عِـطْرَ مَنْشِمِ

واذا كان عطر منشم دلالة الشر والقتل وتفاني الأقوام ، فان رداء العروس كان دلالة الخير والفرح والترف أيضا ، فقد اشتهر رداء العروس بطيب رائحته لما فيه من كثرة العبير ، قال الأعشى :[٣٢]

وتَـبْــرُدُ بَــرْدَ رِداءِ الــعَــرو   سِ رقـرقت بالصيفِ فيـه العَبِيـرا

وكما حفظت الأمثال يوم حليمة وعطر منشم ، فانها حفظت ايضا المثل : (لا عِطْرَ بعدَ عروس)[٣٣] ، ويقال أول من قال ذلك أسماء بنت عبد الله العذرية وكانت تزوجت من ابن عم لها اسمه (عروس) ، فمات عنها ثم تزوجها رجل من قومها أعسر أبخر بخيل دميم ، فلما أراد أن يظعن بها قالت : لو أذنت لي ، رثيت ابن عمى وبكيت عند رمسه ، فقال : افعلي ، فقالت : « أبكيك يا عرس الأعراس ، يا ثعلباً في أهله ، وأسداً عند الباس ، مع أشياء ليس يعلمها الناس ، فقال : وما تلك الأشياء ، فقالت : كان من الهمة غير نعّاس ويعمل السيف صبيحات الباس . ثم قالت : يا عروس الأغر الأزهر ، الطيب الخيم ، الكريم المحضر ، مع أشياء لا تذكر ، فقال : وما تلك الأشياء ، قالت : كان عيوفا للخنا

---

(٣٠) ديوان الأعشى ص ٩ ، اللسان : نشم .
(٣١) ديوانه ص ١٣٩
(٣٢) ديوان الأعشى ص ٨٦ ، التاج واللسان : عبر .
(٣٣) مجمع الأمثال ٢١١/٢ ، ويروى : (لا مخبأ لعطر بعد عروس) انظر كتاب الأمثال للقاسم بن سلام ص ٣٠٣ ، والفاخر ـ المفضل بن سلمة ص ٢١١ ، واللسان والتاج : عرس .

والمنكر ، طيب النكهة غير أبخر ، أيسر غير أعسر » ، فعرف الرجل أنها تعرض به ، فلما رحل بها قال : ضمى عطرك ، وقد نظر الى قَشْوَةِ[٣٤] عطرها مطروحة فقالت : (لا عطرَ بعد عروس) فذهبت مثلا[٣٥] .

الطيب فى الاسلام :

كانت قريش قد برعت فى صنع الطيب وتسويقه وأحبته وولعت به ، وقد مر بنا أن أبا طالب كان يبيع العطر[٣٦] وكانت أسماء بنت مخربة بن جندل أم أبي جهل تبيع العطر فى مكة ، وكانت نساء قريش تتردد عليها ويبتعن عطرها ، وعرف عطرها من الأصناف الجيدة التى يبعثها ابنها عبد الله اليها من اليمن[٣٧] ، وليس أدل على براعة قريش بالطيب وحبها له من قول الفرافصة الكلبي حين أوصى ابنته نائلة وقد جهزها الى عثمان بن عفان : « يا بُنَيَّة إنكِ تقدمين على نساء قريش وهن أقدر على الطِّيب منكِ ، فلا تُغْلبي على خصلتين ، الكحل والماء »[٣٨] . ولما جاء الاسلام كان ذكر الطيب يرد فى صفة المؤمنين الذين يظلهم الله برحمته فى جنة الخلد ، قال تعالى : ﴿ فَرَوْحٌ ورَيْحَانٌ وجَنَّةُ نَعِيمٍ ﴾[٣٩] ، وكان رسول الله ﷺ يحب الطيب ويستعمله ويوصى باستعماله ، ومن قوله فى ذلك : (ما أحببتُ من عَيْشِ الدنيا الا الطِّيبَ والنساءَ)[٤٠] ، وكان عليه السلام يحرم وهو متضمخ بالطيب ، قالت عائشة : إن النبي كان (يصبح محرما ينضح طيبا) ، وقالت : كأنى أنظر الى وبيص الطِّيب فى مَفْرِق النبيِّ ﷺ وهو محرم) وقالت أيضا : (كنت أُطيِّبُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم بأطيب ما يجد حتى أجد وَبِيصَ الطِّيب فى رأسه ولحيته)[٤١] ، وكان الرسول يتطيب فى الحل

---

(٣٤) القشوة : قفة من خوص تجعل فيها المرأة القطن والقز وقوارير العطر قال الشاعر (اللسان والتاج : قشا)

لها قَشْوَةٌ فيها مَلابٌ وزَنْبَقٌ ... إذا عَزَبٌ أسرى إليها تَطَيَّبا

(٣٥) مجمع الأمثال ٢/٢١١ ، وكتاب الأمثال ص ٣٠٣ ، والفاخر ص ٢١١ واللسان والتاج : عرس .

(٣٦) لطائف المعارف ص ١٢٧ ، المعارف ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

(٣٧) طبقات ابن سعد ٨/٢٢٠ ط ليدن .

(٣٨) عيون الاخبار ٤/٧٦ .

(٣٩) الواقعة ٨٨ .

(٤٠) طبقات ابن سعد ٢/١١٢ .

(٤١) عمدة القارى ٢٢/٦١ ، فتح المبدى ١/١٦١ ، ١٦٢ ، ٣/٢٩٩ .

والاحرام ، روى عن عائشة أنها قالت : (طيَّبْتُ رسولَ الله ﷺ بيدى بذَرِيرةٍ فى حجة الوداع للحِلِّ والاحرام)[٤٢] . وكان يقبل الهدية اذا كانت طِيْباً ولا يردها ، وفسروا ذلك بأن الطيب طيِّب الريح خفيف المحمل[٤٣] يقول أنس بن مالك : « إن النبي ﷺ كان لا يردُّ الطِّيب »[٤٤] ، وكان يوصى بعدم رد الرَّيْحان قال عليه السلام : (أذا أعطي أحدكم الرَّيْحان فلا يرده فانه خرج من الجنة)[٤٥] ، والريحان كل نبت طيب الريح من انواع المشموم . وقد حث النبي على الاغتسال والتطيب يوم الجمعة ، فعن البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ قال : (حقا على المسلمين أن يغتسلوا يوم الجمعة وليمس أحدهم من طيب أهله فان لم يجد فالماء له طيب)[٤٦] .

وكان النبي عليه السلام يحب أن يرى الطيب على أهله ، ويحثهم على التطيب ، وأمر عند زواج ابنته فاطمة الزهراء أن يجعل الطيب فى جهازها وأن يكون ثلثا مهرها للطيب : (اجعلوا ثلثين في الطِّيب وثلثا فى الثياب)[٤٧] ، وكان يثني على عائشة حين يراها متضمخة بالطيب فيروى عن عائشة قولها : « سالَ على وجهي من رأسي صفرة مما جعلت فى رأسي من الطيب حين خرجت فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إن لونك الآن يا شُقَيراء لحَسَن »[٤٨] .

وقد بين النبي انواعا من الطيب تحسن بالرجال وانواعا أخرى تحسن بالنساء ، قال : (طِيْبُ الرجالِ ما ظهر ريحُه وخَفِيَ لونُه ، وطِيبُ النساءِ ما ظَهرَ لونُه وخَفِىَ ريحُه)[٤٩] ، وعلى ذلك فان الطِّيب يقسم إلى ذكور الطيب واناث الطيب ، وذكور الطيب ما يصلح للرجال دون النساء نحو : المسك والعنبر والعود والكافور والغالية والذريرة ، وعرف هذا النوع بـ (ذَكارة الطِّيب) ، والمؤنث طيب النساء كالخلوق والزعفران ، ويتخذ الخلوق من

---

(٤٢)عمدة القارى ٦٢/٢٢ .
(٤٣) السابق والصفحة .
(٤٤) تحفة الأحوذى ٧٣/٤ .
(٤٥) تحفة الاحوذى ٧٥/٤ .
(٤٦) السابق ٦٨/٣ .
(٤٧) طبقات بن سعد ١٣/٨ .
(٤٨) ابن سعد ٥٠/٨ .
(٤٩) تحفة الأحوذى ٧١/٨ .

الزعفران وغيره ، وتغلب عليه الحمرة والصفرة ، وقد نهى رسول الله ﷺ أن يتزعفر الرجل[٥٠] ، وتبعا لذلك فقد نُهي الرجال عن لبس الثوب المزعفر والمعصفر[٥١] ، أما النساء فقد أبيح لهن لبس المعصفر وغيره ، ولكن يكره لها أن تضع العطر ذا الرائحة خارج البيت ، واذا ذهبت إلى المسجد كره لها كل طيب له ريح ، وفى الحديث : (كل عين زانية والمرأة اذا استعطرت فمرت بالمجلس فهى كذا وكذا ، يعنى زانية)[٥٢] . وقيل إن أبا هريرة لقيته امرأة ووجد فيها ريح الطيب ولذيلها اعصار ، فقال : « يا أمة الجبَّار أجئتِ من المسجد ، قالت : نعم ، قال : وله تطيّبْتِ ، قالت نعم : قال : إنى سمعت حِبِّي أبا القاسم ﷺ يقول : لا تقبل صلاة لامرأة تطيبت لهذا المسجد حتى ترجع فتغتسل غسلها من الجنابة »[٥٣] .

أما الصحابة ، فقد كانوا على سنة رسول الله ﷺ فى استعمال الطيب فى اجسادهم وشعورهم ولحاهم ، فكان ابن عباس يطلي جسده بالمسك ، فاذا مر بالطريق قال الناس : أمر ابن عباس أم مر المسك ؟ ، ورئى ابن عباس حين أحرم والغالية على صلعته كأنها الرب[٥٤] ، وكان ابن مسعود اذا خرج الى المسجد عرف جيرانه ذاك بطيب ريحه ، أما ابن الزبير فقد قال ابو الضحى عنه : « رأيت على رأس ابن الزبير من المسك ما لو كان لي كان رأس مال »[٥٥] ، وكان ابن عمر يستجمر بعود غير مطرًّى ويجعل معه الكافور ويقول : « هكذا كان رسول الله يستجمر »[٥٦] ، ويصدق فيهم قول كعب بن زهير :[٥٧]

المطعمون إذا ما أزمةٌ أزَمَتْ   والطيِّبونَ ثيابا كلَّما عَرِقُوا

انواع العطور :

أصل العطر إمّا أن يكون نباتيا كأنواع البخور مثل الصندل واللبنيْ والساج والعود والنِّد

(٥٠) صحيح مسلم ٨١١/٤ .
(٥١) صحيح مسلم ٧٨٧/٤ .
(٥٢) تحفة الأحوذى ٧١/٨ .
(٥٣) ابو داود : ترجل ٧ ، ابن ماجة : فتن ١٩ .
(٥٤) عيون الأخبار ٣٠٣/١ .
(٥٥) المصدر السابق والصفحة .
(٥٦) عيون الأخبار ٣٠٣/١ .
(٥٧) السابق ٣٠٤/١ .

والرند ، والزهور كالزنبق والياسمين وغير ذلك ، واما ان يكون حيوانيا كالمسك الذى يستخلص من غدة فى بطن انواع من الظباء تعرف بالظباء المسكية والعنبر الذى يستخلص من دهن نوع من الحيتان .

وقد سميت العطور تبعا لطبيعتها من حيث الصلابة والليونة ، فالعطور اليابسة اطلق عليها اسم (الكِباء) والكباء ضرب من العود ، والدخنة ، وهو العود الذى يتبخر به .

ويسمى العطر السائل (المَلاب) ، وهو ضرب من الطيب كالخَلوق ، وقد يطلق الملاب على الزعفران ، قال ابن الأعرابى : (يقال للزعفران الشَّعَرُ والفَيْدُ والمَلابُ والعَبِيرُ والمردقوش والجِساد)[٥٨] ، وقال جرير يهجو نساء بنى نُمَير :[٥٩]

ولو وَطِئَتْ نساءُ بنى نُمَيرٍ على تِبْراك أخبثنَ التُّرابا
تطَلّى وهى سيئةُ المُعَرَّى بصِنِّ الوَبْر تحسَبُهُ مَلابا

وما دام الملاب سائلا فهو يلطخ به ، وقيل شيء ملوب أى ملطخ به ، ولوب الشيء خلطه بالملاب ، قال المتنخل الهذلي :[٦٠]

أبيتُ على مَعارِيَ واضحاتٍ بهن مُلَوَّبٌ كَدَمِ العِباطِ

أما العطر المدقوق فهو (الأَلَنْجُوج) ، وتعرفه كتب اللغة بالينجوج والأنجوج ، العود الذى يتبخر به[٦١] ، قال ابو دواد :[٦٢]

يكتبينَ الأنجوجَ فى كَبَّةِ المشـ تَىٰ وبُلْهٌ أحلامُهُنّ وِسَامُ

وفى حديث سلمان : « أُهْبِطَ آدم من الجنة وعليه إكليل فتحَاتَّ منه عودُ الأنجوج »[٦٣]

---

(٥٨) اللسان : لوب .
(٥٩) اللسان : لوب ، وانظر ديوان جرير ص ٦٢ البيت الأول فقط باختلاف .
(٦٠) اللسان : لوب .
(٦١) فقه اللغة ـ الثعالبى ص ٨ .
(٦٢) اللسان : نجج .
(٦٣) اللسان : نجج .

وفى الحديث فى صفة أهل الجنة : (ومجامِرُهم الأُلُوَّةُ الأنْجُوجُ عود الطِّيب) قال الكرماني : وفيه لغتان أخريان ألنجج ويلنجج ، فلفظ الانجوج تفسير الألوة وقوله : عود الطيب تفسير الانجوج ، فيكون هو تفسير التفسير(٦٤) .

استعمال العطور :

أما كيف كان العطر يستعمل فى العصور الجاهلية والاسلامية ، لاشك ان استعمالهم لا يختلف كثيرا عن الاستعمال الحديث ، وليس لدينا وصف مفصل لذلك ، بل هى اشارات تنفع فى تكوين الصورة ، فقد كانت العطور السائلة كماء الورد يمسح بها الرأس أو الوجه أو البدن ، واذا كان فيها شيء من كثافة كالزعفران فيلطخ بها الجسم أو الشعر وتستعمل كما تستعمل الحناء ، ويدهن بالدهون كالمسك والغالية والعنبر ، وقد تغلغل بين طيات الشعر ، وفى ذلك يقول عمرو بن الاطنابة :(٦٥)

يتنـاهـين فى الـنعيم ويضـربـ ـن خـلال القرون مسكـا ذكيـا

أما العطر الصلب الذى يكون على شكل مسحوق أو ذرات ، فيذر على الجسم وقد يتناثر على الفراش اذا كان كثيرا ، وإلى ذلك يشير امرؤ القيس :(٦٦)

وتُضْحي فتيتُ المِسْك فوقَ فِراشها نَؤومُ الضُّحَى لم تَنْتَطِقْ عن تفضُّلِ

وتحرق اعواد البخور ويتبخر بها .

وقد تتخذ النساء من الحلى أوعية للطيب ونوافج للعطر ، يصف علقمة بن عبدة قلادة حبيبته الذهبية وفيها مواضع مجوفة محززة تشبه أجسام الجراد تحشى بالطيب :(٦٧)

مُحَـالٌ كـأجْـوَازِ الجَـرادِ ولـؤلـؤٌ مـن القَـلَقِيِّ والـكَـبِيسِ المُلَوَّبِ

---

(٦٤) عمدة القارى ٢٠٩/١٥ .

(٦٥) عيون الاخبار ١٨٤/١ .

(٦٦) ديوانه ص ٤٥ .

(٦٧) ديوان علقمة ص ١٩ .

ويسمى هذا النوع (الكبيس) ، وقد يستعمل العطر فى الخواتم بأن يوضع فى مكان الفص على شكل كرة فيها غلاف ، وقد عرف هذا منذ زمن متقدم وشاع فى العصور العباسية ، ومن الاشارات المتقدمة لحشو العطر فى الخواتم ما جاء فى الحديث عن أبي سعيد الخدري ان رسول الله ﷺ (ذكر امرأة من بني اسرائيل حشت خاتمها مسكا ، والمسك أطيب الطيب)[٦٨] ، ولاشك ان هذا الأمر كان معروفا عند الأمم القديمة ، بدليل وجود الخواتم ذات الكرات المجوفة فى المتاحف التى حفظت آثار الأمم التى سبقت العصور الجاهلية .

وقد بلغ علم العرب بمعرفة العطور وأنواعها ومزجها وتقويتها وابتكار عطور جديدة بمزج عطر بآخر حدا كبيرا ومنذ عصور متقدمة ، وكانوا يحرصون ان تكون رائحة العطر قوية ساطعة وذلك بمزج عطر بآخر ، أو باضافة دهن الزئبق إلى العطر كى تفوح رائحته ، ويسمون ذلك الفتاق ، قالوا : فتق الطيب يفتقه فتقا ، طيبه وخلطه بعود وبغيره ، وكذلك الدهن ، قال الراعي ذاكرا مزج الكافور بالمسك كى تسطع رائحته (اللسان : فتق)

لهـا فَـأْرَةٌ ذَفْـراءُ كـلَّ عَـشـيـةٍ ... كـما فتَقَ الكافُـورَ بـالمِسْـكِ فـاتِقُـه

وقيل فى تفسير البيت انه : ذكر إبلا رعت العشب وزهرته وأنها نديت جلودها ففاحت رائحة المسك . والفِتَاق : ما فتق به ، وفتق المسك بغيره ، استخراج رائحته بشيء تدخله عليه ، وقيل الفتاق : أخلاط من أدوية مدقوقة تفتق اى تخلط بدهن الزئبق كى تفوح ريحه ، والفتاق : ان تفتق المسك بالعنبر ، ويقال ايضا : الفتاق ضرب من الطيب ، ويقال : طيب الرائحة ، قال الشاعر : (اللسان : فتق)

وكـأنَّ الأرْيَ المَشُـورَ مـع الخَمْـــــرِ بـفِيـهَـا يـشُـوبُ ذاكَ فِـتَـاقُ

وقال آخر :

علَّلَتْـهُ الـذَّكِيَّ والمِسْـكَ طَـوْراً ... ومن البَـانِ مـا يـكـونُ فِتَـاقَـا

وكان من النساء من تبتكر خلطات للطيب معينة تحرص على ألا تشيع أسرار صنعتها

---

(٦٨) صحيح مسلم ١٠٨/٥ .

فتبتذل ، كما نعرف من خبر هند بنت أسماء اذ دخل عليها أخوها مالك بن سليمان بن خارجة فشم ريح الغالية ، فقال لها : علميني كيف تصنعين بطيبك ، فقالت لا أفعل ، تريد أن تعلمه جواريك ، هو لك مني كلما أردته (المستطرف ٢/ ٣١) وسيرد معنا ذكر (الغالية) وهي اخلاط معينة من الطيب كانوا يفتنون بصناعتها وبخاصة في العصور العباسية .

وسنتناول كل نوع من أنواع الطيب فنتحدث عنه ، وخاصة ما كان له ذكر في الشعر الجاهلي .

المِسْك : Musk

مادة عطرية دهنية سمراء الى سواد ، يفرزها أيِّل المسك[٦٩] ، قال الجوهري : المسك من الطيب فارسي معرب ، وأصله الفارسي (مشك) ، وكانت العرب تسميه المشموم[٧٠] ، وهو دهن يتخذ من نوع من الغزلان يقطن في عدة مناطق كجبال الهند الشمالية ووسط آسيا ويكثر في الصين[٧١] ، يجتمع مصل دموي في سرته في وقت معلوم فتتورم ويشتد الوجع فيمسك عن الرعي وورود الماء وبعد ذلك تسقط[٧٢] ، واطلق عليه العرب اسم المشموم ، وورد ذلك في شعر علقمة بن عبدة الفحل :[٧٣]

يَحْمِلْنَ أُتْرُجَّةً نَضْخُ العبيرِ بها   كأنَّ تَطْيَابَها في الأنْفِ مَشْمُومُ

والمسك من الطيب الغالي الثمن الذي يحفظ في قوارير ، واستعمله المترفون وأهل الثراء ، وتمدح به الشعراء ، وقد جاء ذكره في القرآن الكريم في صفة شراب أهل الجنة ﴿ يُسْقَوْنَ من رحيقٍ مختومٍ خِتَامُه مِسْكٌ وفي ذلكَ فليتَنَافَسِ المُتَنَافِسُونَ ﴾[٧٤] ، وفضله رسول الله ﷺ على بقية الطيب فقال : (أطيبُ الطِّيبِ المسكُ)[٧٥] ، ويرد ذكر المسك في الأحاديث

---

(٦٩) الصحاح في العلوم : مسك .
(٧٠) المعرب ص ٣٢٥ والتاج : مسك ، واللسان : شمم .
(٧١) سحر العطور ص ٨٨ .
(٧٢) صبح الأعشى ٢/ ١١٣ .
(٧٣) ديوان علقمة ص ٥٩ ، اللسان : شمم .
(٧٤) المطففين ٢٥ ، ٢٦ .
(٧٥) البخارى : مناقب ٢٣ ، الترمذى : جنائز ١٦ .

النبوية ، ففى صفة الجنة جاء قوله : (ترابها المسك)[٧٦] ، وفى صفة أهل الجنة : (. . . أمشاطهم الذهب ورشحهم المسك)[٧٧] ، ودم الشهيد ريحه ريح المسك : (. . . ما من كَلْمٍ يُكْلَمُ فى سبيل الله الا جاء يوم القيامة كهيئته حين كُلِمَ ، لونه لون دم وريحه ريح مسك)[٧٨] ، ومثَّل للجليس الصالح بمثل صاحب المسك[٧٩] .

واستعمل المسك فى الطب وعالجوا به جملة أمراض[٨٠] ، ولذلك قالوا : دواء مُمَسَّك ، أي فيه مسك ، وفى الحديث فى الحيض : (خذي فِرْصةً فتمسَّكِي بها) وفى رواية : (خذي فِرْصَةً من مسكٍ فتطَيَّبي بها)[٨١] .

ويكون المسك على شكل فتات مسحوقة تذر على الجسم أو الشعر ، أو دهن يدهن به ، ويقال لكثرة التدهن (التَّوَرُّنُ) و (التَّوَدُّنُ) أى كثرة التدهين والنعيم[٨٢] ، ويوصف المسك بالذكاء لسطوع رائحته ونفاذها ، يقال مسك ذكى وذاك ، اى ساطع الرائحة قال قيس بن الخطيم :[٨٣]

كأنَّ القَرَنْفُلَ والزَّنْجَبِيلَ   وذاكي العبيرِ بجِلْبَابِها

ويقال أيضا : مسك ذكي وذكية ، فمن أنَّث ذهب به إلى الرائحة ، قال أبو هفان : المسك والعنبر يؤنثان ويذكران[٨٤] . وقال عمرو بن الاطنابة يصف المسك بالذكاء :[٨٥]

يتَنَاهَيْنَ فى النَّعِيمِ ويَضْربْـ   ـنَ خِلالَ القُرونِ مِسْكاً ذَكِيَّا

واستعمل امرؤ القيس كذلك المسك الذكي فى قوله يصف موكب النساء وقد تضمخن

---

(٧٦) عمدة القارى ٤/٤١ ، ١٥/٢٢٥ .
(٧٧) عمدة القارى ١٥/٢٠٩ .
(٧٨) صحيح مسلم ٤/٥٤٠ فضل الجهاد .
(٧٩) عمدة القارى ١١/٢٢٠ .
(٨٠) التاج : مسك ، جواد علي ٧/٢٣٨ .
(٨١) بخارى : حيض ١٣ ، ابو داود : طهارة ١٢٠ .
(٨٢) اللسان : ورن .
(٨٣) ديوانه ص ١٣٥ اللسان : ذكا .
(٨٤) اللسان : ذكا .
(٨٥) عيون الأخبار ٢/١٨٤ .

بالمسك والزنبق :[٨٦]

وفــوقَ الحَـوَايـا غِـزْلَـةٌ وجَـآذِرٌ تضَمَّخْنَ من مِسْـكٍ ذكِـيٍّ وزَنْبَـقِ

والوصف نفسه فى شعر المنخل اليشكري (يرفلن فى المسك الذكي)[٨٧] ، وعند الحطيئة : (مقارفة من المسك الذكي)[٨٨] .

ويوصف المسك ايضا بـ (الأذْفَر) أى طيب الريح ، وفى صفة الحوض (وطينُه مسْكٌ أذْفَر)[٨٩] ، ومنه صفة الجنة : (وملاطها المسك الأذفر)[٩٠] ، وقد تفرد المسك بهذا الوصف دون بقية الطيب ، قال ابن الأعرابي : الذفر النتن ، ولا يقال فى شيء من الطيب ذفر الا فى المسك وحده ، قال الراعي :[٩١]

لهــا فــأرةٌ ذَفْـراءُ كـلَّ عَـشِيَّـةٍ كـما فَتَقَ الكافُـورَ بـالمِسْكِ فـاتِقُـهْ

ووصفه امرؤ القيس أيضا بالأذفر في قوله :[٩٢]

ورِيـحَ سَنَـاً من حُقَّـةٍ حِمْيـريَّـةٍ تُخَصُّ بمَفْـرُوكٍ من المِسْك أذْفَـرا

وجاء وصفه فى شعر عمر بن أبى ربيعة بأنه (صهابي) ، وقد لحظ فى ذلك لونه ، وتطلق الصهبة على الشقرة أو الحمرة ، قال :[٩٣]

كتـاب بمِسْـك حـالـكٍ وبصُفْـرةٍ ومسـك صُهَـابٍ يحـل بمِجْمَـرِ

وفى بيت عمر هذا بيان لألوان المسك ، فمنه الأسود الحالك ، ومنه الذى يضرب الى الصفرة ، ومنه الأحمر أو الأشقر .

---

(٨٦) ديوان امرىء القيس ص ١٣٣ .
(٨٧) الأصمعيات ص ٦٠ .
(٨٨) ديوان الحطيئة ص ١٣٨ .
(٨٩) صحيح البخارى : رقاق ٥٣ .
(٩٠) ترمذى : جنة ٢ ، الدارمي : رقاق ١٠٠ ، اللسان : ذفر .
(٩١) اللسان : ذفر .
(٩٢) ديوانه ص ٩٢ .
(٩٣) ديوان عمر بن ابى ربيعة ص ١٥٠ ط العنانى .

وعرف المسك (الداريّ) نسبة إلى دارين ، قال ياقوت : « فرضة بالبحرين يجلب اليها المسك من الهند ، والنسبة اليها داري ، قال الفرزدق :[٩٤]

كـأن تَـرِيكـةً من مـاءِ مُـزْنٍ   ودَاريّ الـذكـيّ مـن المُـدَامِ

وورد المسك الداري فى احدى روايات الحديث النبوي : (مثلُ الجليس الصالح مَثَلُ الداريِّ ان لم يُحْذِكَ من طيبه عَلِقَك من ريحه ، ومثل الجليس السوء مثل الكِيرِ إنْ لم يحرِقْك بشَرارِ ناره عَلِقَكَ من نتنه)[٩٥] . وفى دارين سوق كان يحمل اليها مسك من ناحية الهند ، قال النابغة الجعدي :[٩٦]

أُلْقِي فيهـا فِلْجَانِ من مسـك دا   رِيـنَ وفِلْجٌ مـن فُـلْفُـلٍ ضَـرِمِ

وأطلق اسم الداريّ على العطار ، نسبة الى دارين التي يؤتى منها الطيب ، وقيل : موضع ترفأ اليه السفن التى فيها المسك وغير ذلك ، فنسبوا المسك اليه ، قال الشاعر :[٩٧]

إذا التـاجِـرُ الـداريُّ جـاءَ بفـأرةٍ   من المِسْكِ راحَتْ فى مفارِقهم تجري

وعرفت ضروب من المسك بعد العصر الجاهلي منها المسك (التِّبْتي) ، نسبة الى بلاد التبت[٩٨] ، و (الذَّبِيح) الذى ورد فى شعر ابى نواس :[٩٩]

فـكـأن الـقـومَ نُهْبَىٰ بـيـنـهـم مِـسْـكٌ ذَبِـيـحُ

وعرف ضرب آخر بـ (فأر المسك) ، ذكره ابن المعتز فى قوله :[١٠٠]

فكـأنمـا سقـطتْ مجَـامِـرُ عَنْبَـرٍ   أو فُتَّ فـأرُ المِسْك فـوقَ ثَـراكِ

---

(٩٤) ياقوت : دارين ، وديوان الفرزدق ص ٨٣٦ ويظن ياقوت انها مدينة اوال اشهر مدن البحرين اليوم ، ولعل اسمها أوال ودارين .

(٩٥) عمدة القارى ١١/٢٢٠ ، عيون الأخبار ١/٣٠٥ .

(٩٦) ديوانه ص ١٥٣ ، اللسان : دور .

(٩٧) العقد الفريد ٥/٢٨١ ، اللسان : دور .

(٩٨) التبصر بالتجارة ـ الجاحظ ص ١٢ .

(٩٩) ديوان ابى نواس جـ ١ ص ١٤٤ ط فاغنر .

(١٠٠) ديوان ابن المعتز ص ٣١٢ ط بيروت ١٩٦٩

ويرى الأبشيهي[١٠١] أن (فأر المسك) نسبة إلى جرذان ذات رائحة متميزة ، وفي اللسان توضيح لذلك قال : « ربما سمي المسك فأرا لأنه من الفأر يكون في قول بعضهم »[١٠٢] . وفرّقوا بين فأر المسك وهو الحيوان وبين فأرة المسك : نافجته ووعاؤه . قال ابو عمرو بن بحر : « سألت رجلا عطارا من المعتزلة عن فأرة المسك ، فقال : ليس بالفأرة وهو بالخشف أشبه ، تكون بناحية تبت يصيدها الصياد فيعصب سرتها بعصاب شديد وسرتها مدلاة فيجتمع فيها دمها ثم تذبح ، فاذا سكنت قوّر السرة المُعَصَّرة ثم دفنها في الشعير حتى يستحيل الدم الجامد مسكا ذكيا بعدما كان دما لا يرام نتنا »[١٠٣] .

وهناك اسم آخر للفأرة ، هي (فأرة الابل) ، وذلك ان الابل اذا رعت العشب وزهره ثم شربت وصدرت عن الماء نديت جلودها ففاحت منها رائحة طيبة ، فيقال لتلك فأرة الابل ، واستشهدوا على ذلك بقول الراعي :[١٠٤]

لها فأرةٌ ذَفْراءُ كلَّ عشيةٍ كما فتَقَ الكافورَ بالمِسْكِ فاتِقُه

المسك في الشعر :

أحب الشعراء المسك ، وأحبوا رائحة المرأة المتطيبة به ، وقد وصفوا حبيباتهم بأنهن متضمخات بالمسك وذلك دليل التزين والتنعم والترف ، يقول علقمة بن عبدة إن رائحة شعرها وقد ذرت فيه المسك القوي يخترق الأنوف فيشمه حتى المزكوم :[١٠٥]

كأنَّ فأرةَ مِسْكٍ في مفارِقِهَا للبَاسِطِ المتَعاطِي وهو مَزْكُومُ

ويقول سويد بن أبي كاهل إن حبيبته غلَّلت غدائرها الطويلة بالمسك الذي تفوح رائحته القوية :[١٠٦]

---

(١٠١) المستطرف ٢/ ٣٦ .
(١٠٢) اللسان : فأر .
(١٠٣) اللسان : فأر .
(١٠٤) اللسان : فأر ، فتق . أما (مسك البر) فنبت وليس هو المسك المقصود ، قال ابو حنيفة ، هو نبت أطيب من الخزامى ، ونباتها نبات الفقعاء ولها زهرة مثل زهرة المرو . وقال هو نبات مثل العسلج سواء . (اللسان : مسك) .
(١٠٥) ديوانه ص ٥٩ ، المفضليات ص ٣٩٧ .
(١٠٦) المفضليات ص ١٩١ .

وقُـرونـاً سـابِـغَـا أطْـرافُـهـا غلَّلَتْهَـا رِيْـحُ مِسْـكٍ ذى فَنَـعْ

أما امرؤ القيس فيجد فى حركة صاحبتيه وتضوع ريح المسك منهما ، ريح الصَّبا التى تهب على روضة ذات قرنفل :(١٠٧)

اذا قـامتـا تَضَـوَّعَ المِسْكُ منهـما نسيمَ الصَّبَا جاءتْ بـرَيـاً القَـرَنْفُلِ

ويتناول الأعشى المعنى نفسه فيفصل فيه ويفتن ويجيد :(١٠٨)

اذا تقـومُ يضـوع المِسْـكُ أصْـورَةً والـزَّنْبَقُ الـوَرْدُ من أردانِها شَمِـلُ
ما روضةٌ من رِياضِ الحَزْنِ مُعْشِبةٌ خضـراءُ جادَ عليهـا مُسْبِـلٌ هَـطِلُ
يُضَاحِكُ الشَّمسَ منها كوكبٌ شَرِقٌ مُـؤَزَّرٌ بعَـمِيـمِ النَّبْتِ مُـكْتَـهِـلُ
يــومـا بـأطيبَ منهـا نَشْرَ رائحـةٍ ولا بـأحسنَ منهـا إذْ دَنَـا الأُصُـلُ

ولا تقتصر النساء على وضع المسك فى الشعـر والجسم ، بل يجـاوزن ذلك الى ذره فى الفراش يقول امرؤ القيس :(١٠٩)

وتُضْحِي فَتِيتُ المِسْكِ فوقَ فِراشِها نؤومُ الضُّحَى لم تَنْتَطِقْ عن تَفَضُّلِ

وتنام عبلة وقد نشرت المسك والند على شعرها ووجها فيكون تحت لثامها ، فاذا تنفست فاح أرجه :(١١٠)

تَبِيتُ فُتَاتُ المِسْكِ تحتَ لِثَـامِهـا فيـزدادُ من أنفـاسِهـا أرَجُ النَّـدِّ

ويحب عنترة أنفاس حبيبته فهو يجـد فيها ريـح المسك المنبعث من فـأرة تاجـر فى سوق العطر :(١١١)

وكـأن فـأرةَ تـاجـرٍ بـقسيمـةٍ سبقتْ عـوارِضَهـا اليـكَ من الفَمِ

---

(١٠٧) ديوان امرىء القيس ص ٣٢ .
(١٠٨) ديوان الأعشى ص ١٤٥ .
(١٠٩) ديوان امرىء القيس ص ٤٥ .
(١١٠) ديوان عنترة ص ٧٢ ط شلبى .
(١١١) ديوان عنترة ص ١٩٥ ط مولوى . القسيمة : السوق ، والقسيمة : الجونة التى فيها الطيب .

وجعل عبيد بن الأبرص المسك يفوح من حجرات بيت حبيبته :(١١٢)

وبيتٍ يفوحُ المِسْكُ من حُجُراتِه تسدَّيْتُهُ من بين سِرٍّ ومَخْطُوبِ

وتعطر النساء بالمسك ملابسهن وبخاصة الأردان لأنها فى موضع الحركة فيفوح أريج المسك عند حركة الأيدي ، يمدح قيس بن الخطيم عمرة بقوله :(١١٣)

وعَمْرةُ من سَرَواتِ النسا ءِ تَنْفَحُ بالمِسْكِ أردَانَها

وكذلك يكثر المسك فى أردان حبيبة المرار بن منقذ ، وهو لكثرته لو عصرت أردانها لانعصر المسك :(١١٤)

وهى لو يُعْصَرُ من أردَانِها عَبَقُ المِسْكِ لكادتْ تَنْعَصِرْ

وقد تكثر المرأة وتبالغ فى التضمخ بالمسك والعنبر حتى يغلب عليها ويكسوها صفرة أو شقرة محببة ، يقول المرار بن منقذ :(١١٥)

عَبَقَ العَنْبَرُ والمِسْكُ بها فهي صفراءُ كعُرْجُونِ العُمُرْ

ويفوح المسك من حبيبة العباس بن مرداس حتى ليظن أنها تسرِّح شعرها وتحسنه برطب الريحان ويابسه :(١١٦)

تضَوَّعَ منها المِسْكُ حتَّى كأنما تَرَجَّلُ بالرَّيْحَانِ رَطْباً ويابِسَا

ويصف الأعشى شعر المرأة الغزير المرسل على المتنين الذى يفوح منه عبق المسك ويجعل الشعر يمنح المواشط من طيبه مسكا وأريجا :(١١٧)

---

(١١٢) ديوان عبيد بن الأبرص ص ٣٧ ، ويتفق بيت امرىء القيس مع بيت عبيد هذا فى صدره ، يقول امرؤ القيس : (ديوانه ص ١٣٤)

وبيتٍ يفوحُ المِسْكُ من حُجُراتِه بَعيدٍ من الآفاتِ غيرِ مُرَوَّقِ

(١١٣) ديوان قيس بن الخطيم ص ٦٩ .

(١١٤) المفضليات ص ٩٢ .

(١١٥) المفضليات ص ٩٢ .

(١١٦) ديوان العباس بن مرداس ص ٦٨ .

(١١٧) ديوان الأعشى ص ١٣ .

تميلُ جَثْلاً على المتنينِ ذا خُصَلٍ يَحْبُو مواشِطَهُ مِسْكاً وتَطْيابَا

وقد أقر المنخل اليشكري عينه من نساء يفوح منهن الطيب ويجررن ثيابهن المضمخة بالمسك الذكي :(١١٨)

أقررتُ عيني من أولـ ـئِكَ والفوائِحِ بالعَبيرِ
يَرْفُلْنَ فى المِسْكِ الذَّكِـ ـيِّ وصائِكٍ كَدَمِ النَّحِيرِ

ويقول جران العود إن زوجته كانت قد صدته وأخذت بناصيته وعاجلته بالسباب فى حين انها تزهو بثوبها الجديد الذى تفوح منه ريح المسك :(١١٩)

لقد عاجلَتْنِي بالسِّبابِ وثوبُها جديدٌ ومن أردانِها المِسْكُ تَنْفَحُ

ويشبه طرفة رضاب حبيبته حين تضحك بقطع المسك الممزوج بالماء البارد :(١٢٠)

وإذا تضحكُ تُبْدِي حَبَبَاً كَرُضَابِ المِسْكِ بالماءِ الخَصِرْ

وشبهوا ريق الحبيبة بالخمرة الصافية المختومة بالمسك ، يقول عبيد بن الأبرص :(١٢١)

كأنَّ ريقَتَها بعدَ الكَرىٰ اغْتَبقَتْ صَهْبَاءَ صافيةً بالمِسْكِ مختومة

ويقول المرقش الأصغر إن فم حبيبته بعد هدء من الليل أطيب من الخمرة الصهباء المعتقة التى ريحها المسك :(١٢٢)

وما قهوةٌ صَهْبَاءُ كالمِسْكِ ريحُها تُعَلُّ على النَّاجودِ طَوراً وتُقْدَحُ
ثَوَتْ فى سِبَاءِ الدَّنِّ عشرينَ حِجةً يُطَانُ عليها قَرْمَدٌ وتُرَوَّحُ
بأطيبَ من فِيها إذا جِئْتُ طارِقاً من الليلِ بل فُوهَا أَلَذُّ وأنْصَحُ

---

(١١٨) الأصمعيات ص ٦٠ .

(١١٩) اللسان : مسك ، وديوان جران العود ص ٤ . وفى الديوان : عاجلتنى بالنصاء . اى أخذت بشعر ناصيته عند العراك ، وقد أنث المسك قاصدا (ريح المسك) .

(١٢٠) ديوان طرفة ص ٥٧ ، ط دمشق ١٩٧٥ .

(١٢١) ديوان عبيد بن الأبرص ص ١٣٥ .

(١٢٢) المفضليات ص ٢٤٢ .

وجعل المرقش الأكبر رائحة حبيبته المسك نفسه :(١٢٣)

النَّشْرُ مِسْكٌ والوجوهُ دَنَا   نِيرٌ وأطرافُ البَنانِ عَنَمْ

وقد جمع مالك بن حريم فى طعم ريق حبيبته ضروبا من الطيب ، من مسك وكافور واقحوان مزج بماء السحاب العذب ، وخمر فارسية معتقة :(١٢٤)

كأن جَنىَ الكافورِ والمِسْكِ خالصا   وبَرْدَ النَّدَىٰ والأُقْحُوَانَ المُنَزَّعَا
وقَلْتاً قَرَتْ فيه السحابةُ ماءَها   بأنيابها والفارِسيَّ المُشَعْشَعَا

ويقول الحطيئة إن هذه المرأة يعل جيبها بالمسك والعبير ، اى يطلى مرة بعد أخرى :(١٢٥)

لأسِيلةِ الخَدَّينِ جازئةٍ لها   مِسْكٌ يُعَلُّ بجيبِهَا وعَبِيرُ

ويفصل الحطيئة فى ذكر طيب النساء اللواتي قد اطّلين بالزعفران والمسك الذفر ، يطلين به نحورهن مرة بعد مرة :(١٢٦)

ترى الزَّعْفَرانَ الوَرْدَ فيهنَّ شَامِلاً   وإنْ شِئْنَ مِسْكاً خالصا ريحهُ ذَفِرْ
عليلاً على لَبَّاتِ بيضٍ كأنَّها   بَنَاتُ المَلا منها المَقَالِيتُ والنُّزُرْ

ويقول ايضا إن حبيبته قد ذرت نافجة من المسك فى مفارقها ، وان طعم فمها كالخمر الشمول :(١٢٧)

كطعمِ الشَّمولِ طَعْمُ فِيها وفَأرَةٌ   من المِسْكِ منها فى المفارِقِ ذُرَّتِ

ويكثر الشعراء من وصف الخمر وان ريحها المسك ، فيصف عدى بن زيد نكهة الخمر الممزوجة بماء المطر العذب بريح المسك :(١٢٨)

---

(١٢٣) المفضليات ص ٢٣٨ .

(١٢٤) الاصمعيات ص ٦٣ .

(١٢٥) ديوان الحطيئة ص ٢٦ .

(١٢٦) ديوانه ص ١٠٠ .

(١٢٧) ديوان الحطيئة ص ١١٨ .

(١٢٨) شعراء النصرانية قبل الاسلام ص ٤٧١

كـأنَّ ريحَ المِسْـكِ من كـأسِهـا إذا مـزجْـنَـاهـا بمـاءِ الـسَّـمَا

وطعم الخمرة عند عبيد بن الأبرص فى طيب رائحتها كفتيت المسك :(١٢٩)

ولَهْـوةٍ كرضُـاَبِ المِسْـكِ طـالَ بهـا فى دَنِّها كَـرُّ حَـوْلٍ بعْـدَ أحْـوَالِ

ويرثى أوس بن حجر فضالة بن كلدة ، وكان خير ما دعا له أن يظل قبره نديا متعطرا بخمر اريجها المسك والريحان :(١٣٠)

لا زالَ مِـسْـكٌ ورَيْحـانٌ لـه أرَجٌ عـلى صَداكَ بصـافِي اللَّونِ سَلْسَالِ

ويشبه سلامة بن جندل ريح الخمر بريح المسك الذكي :(١٣١)

فبِتُّ كـأنَّ الكأسَ طـالَ آعتِيَـادُهـا عـلَيَّ بصَـافٍ من رَحِيقٍ مُـرَوَّقِ
كـريحِ ذَكِيٍّ المِسْكِ باللَّيـلِ رِيحُهُ يُصَفَّـقُ فى ابـريقِ جَـعْـدٍ مُنَـطَّقِ

وكذلك جعل الأعشى الخمرة تفور فيتفتق منها ريح المسك :(١٣٢)

كُمَيْتٍ عليهـا حُمْرةٌ فـوق كُمْتَـةٍ يكـادُ يُفَـرِّي المِسْـكَ منها حَمَـاتُهَـا

وقد أولع الأعشى بالخمرة ولذلك فهو يفتن فى وصفها ووصف ريحها بذاكي المسك :(١٣٣)

وشَـمُـولٍ تحْسِـبُ العَـينُ اذا صُـفِّقَـتْ وردَتَهـا نَـوْرَ الـذُّبَـحْ
مثـلُ ذَكْيِ المِسْـكِ ذاكٍ ريحُهَـا صَبَّهَـا السَّـاقي اذا قيـلَ تَـوَحْ

ويصف طعمها كأنها خلطت بالعسل والمسك المختم :(١٣٤)

ببَـابِـلَ لم تُعْصَرْ فجـاءتْ سُلافَـةً تُخَـالِطُ قِنْـدِيـداً ومِسْكـاً مُخَتَّـمَا

---

(١٢٩) ديوان عبيد ص ١١٠ ، رضاب المسك : فتيته .
(١٣٠) ديوان أوس بن حجر ص ١٠٥ .
(١٣١) الأصمعيات ص ١٣٣ .
(١٣٢) ديوان الأعشى ص ٣١ .
(١٣٣) ديوان الأعشى ص ٤٠ .
(١٣٤) ديوان الأعشى ص ١٨٦ .

وان رائحة الخمر كريح المسك تذهب بالزكام :(١٣٥)

من الـلاَّتي حُمِلْنَ عـلى الـرَّوَايَـا   كـريـحِ المِسْـكِ تَسْتَـلُّ الـزُّكَـامَـا

ويتنسم الحطيئة نشر حبيبته آخر الليل فاذا هو عبير ومسك :(١٣٦)

عَبيرٌ ومِسْكٌ آخِرَ اللَّيـلِ نَشْـرُهـا   بـه بعـد عَـلاَّتِ البخيـلِ تجـودُ

ويصور عبيد بن الأبرص حديثه مع نسوة ويجد فى أريجهن رائحة الصَّبا المحملة بعطر لطيمة من المسك الذكي :(١٣٧)

ومِلْنَ إلينـا بـالسَّـوالِفِ والحُـلَى   وبالقَوْلِ فيـما يَشْتَهى المَرِحُ الخَالي
كـأنَّ الصَّبَا جـاءتْ بريـحِ لَطِيمـةٍ   من المِسْكِ لا تُسْطاعُ بالثَّمَنِ الغَالي

العَبِــير :

استعمل العرب فى الجاهلية كلمة (العبير) عـلى ضرب من الـطيب ، واختلط معناه بالزعفران ، واختلف اللغويون فى مدلوله ، فمنهم من قال : العبير أخلاط من الطيب تجمع بـالزعفـران ، وقيل هـو الزعفـران وحده ، وقيـل هو الـزعفران عنـد أهل الجـاهليـة ، ويستشهدون على ذلك بقول الأعشى :(١)

وتَــبْــرُدُ بَــرْدَ رِدَاءِ الــعَــرو   س فى الصيفِ رَقْرَقْتَ فيه العَبِيرا

واشتهر رداء العروس بطيب رائحته لما فيه من كثرة العبير . وقول أبي ذؤيب الهذلي :(٢)

وسِــرْبٍ تَطَلَّى بــالعَبِـيرِ كــأنَّــهُ   دِمـاءُ ظِبـاءٍ بــالنُّحـورِ ذَبِيـحِ

---

(١٣٥) ديوانه ص ١٩١ .
(١٣٦) ديوان الحطيئة ص ٢٢٣ .
(١٣٧) ديوان عبيد بن الأبرص ص ١١٩ .

(١) الصحاح واللسان : عبر . وديوانه ص ٨٦ وفيه : رقرقت بالصيف فيه العبيرا .
(٢) اللسان : عبر .

ويقول ابن الأعرابي : العبير الزعفران ، ثم يقول : وقيل ضرب من الطيب[٣] . ويرد الحديث النبوي مفرِّقا بين الاثنين فى قوله عليه السلام : (أتعجز إحداكن أن تتخذ تَوْمَتين ثم تلطخهما بعبير أو زعفران)[٤] ، فالعبير هنا غير الزعفران ، ويبدو أن العبير أخلاط من الطيب يدخل فيها الزعفران ، وأوضح ابن الأثير ذلك فى قوله : « العبير نوع من الطيب ذو لون يجمع من أخلاط »[٥] ، وورد العبير فى أحاديث اخرى من ذلك قوله عليه السلام : (أروني عبيرا ، فقام فتى من الحي يشتدّ إلى أهله فجاء بخَلوق فى راحته)[٦] . وفى حديث أنس : (ولا شممت مسكة ولا عبيرة أطيب رائحة من رائحة رسول الله ﷺ)[٧] .

أما الشعر الجاهلي فقد حفظ للعبير صورا شتى واستعمالات كثيرة ، فالحطيئة يجعل العبير مع المسك نشراً لحبيبته :[٨]

عَبِيرٌ ومِسْكٌ آخِرَ اللَّيْلِ نَشْرُها به بَعْدَ عَلَّاتِ البخيلِ تَجُودُ

ويمتع المنخل اليشكري عينيه بمنظر النسوة المترفات المتعطرات بالعبير :[٩]

أقْرَرْتُ عيني من أولـ ـئك والفوائِحِ بالعَبِيرِ

ويصف عدي بن زيد نساء موسرات جميلات قد تضمخن بالعبير فأكثرن منه :[١٠]

بنات كرامٍ لم يُرَبْنَ بضَرَّةٍ دُمَىً شَرِقَاتٍ بالعَبِيرِ رَوادِعَا

ويجعل قيس بن الخطيم جلباب عمرة التى يتغزل بها يفوح بضروب من الطيب منها العبير والقرنفل والزنجبيل :[١١]

---

(٣) اللسان : عبر .
(٤) النسائى : زينة ٣٩ ، واللسان : عبر .
(٥) اللسان : عبر .
(٦) مسلم : زهد ٧٤ ، وصحيح مسلم بشرح النووى ٨٥٤/٥ .
(٧) البخارى : صوم ٥٣ وعمدة القارى ٨٧/١١ .
(٨) ديوان الحطيئة ص ٢٢٣ .
(٩) الاصمعيات ص ٦٠ .
(١٠) الاغانى ١٥٠/٢ ط دار الكتب .
(١١) ديوان قيس بن الخطيم ص ١٣٥ .

كـأنَّ القَـرَنْفُـلَ والـزَّنْـجَبِـيـلَ وذَاكِـي الـعَـبِـيرِ بـجِـلْبَـابِـهـا

أما لون العبير فهو أحمر ، وكذلك وصفه عبد الله بن سَلِمَة فهو يشبه الدم بالعبير فى سياق وصفه لحمر الوحش التى رماها فأدماها :[١٢]

فـغَـادَرْتُ القَـنَـاةَ كـأن فـيـهـا عَـبِـيـراً بَـلَّهُ منهـا الـكُـعُـوبُ

وكذلك يشبه مهلهل بن ربيعة دم بجير بن الحارث بن عباس الذى صرعه بالعبير :[١٣]

فـإنِّي قـد تـركْـتُ بـواردات بُـجَـيْـراً فى دَمٍ مـثـلِ الـعَـبِـيرِ

وترد فى معنى العبير كلمة (الخَلُوق) ، فالخلوق والخِلاق (بكسر الخاء) ضرب من الطيب ، وقيل : الزعفران ، وهو من زينة النساء دون الرجال لأن لونه أصفر أو أحمر ، فالعبير عندهم الزعفران والخلوق كذلك الزعفران ، والظاهر ان كلاً من العبير والخلوق أخلاط من الطيب يدخل فيها الزعفران أو يغلب عليها ففى اللسان : « والخلوق طيب معروف يتخذ من الزعفران وغيره من انواع الطيب أما لونه فتغلب عليه الحمرة والصفرة »[١٤] ، وأنشد أبو بكر :[١٥]

قـد عَـلِمتْ إنْ لم أجـدْ مُـعِينـا لـتـخْـلِطَنَّ بـالخَـلُوقِ طِـيـنَـا

يعنى امرأته ، يقول : ان لم أجد من يعينني على سقي الابل قامت فاستقت معي فوقع الطين على خلوق يديها . ومن هذا يتبين ان الخلوق يستعمل فى يد النساء كالحناء ، وكذلك يستعمل فى الشعر صبغا او دهانا ، أنشد اللحياني :[١٦]

ومُـنْـسَـدِلا كـقُـرونِ الـعَـرو سِ تُـوسِعُـه زَنْبَقَـاً أو خِـلاقَـا

وقد يطلى به الجسم ، يقال : خلقت المرأة جسمها : اذا طلته بالخلوق ، أنشد اللحياني أيضا :[١٧]

---

(١٢) المفضليات ص ١٠٥ .

(١٣) الأصمعيات ص ١٥٥ .

(١٤) ، (١٥) اللسان : خلق .

(١٦) ، (١٧) اللسان : خلق .

يا ليتَ شِعري عنكِ يا غَلَابِ
تحمِلُ مَعْها أحسنَ الأرطابِ
أصفـرَ قد خُلِّقَ بـالمَلابِ

وترد كلمة (المَلاب) على انها ضرب من الطيب كالخلوق ، وقيل نوع من العطر ، وقد جعل الشاعر الملاب غير العبير ، أنشد ثعلب :[18]

يُحَـلِّهِ الـيـاقـوتَ والـفِـرِنْـدَا   مـع المَـلَابِ وعـبـيـراً صَـرْدَا

وقيل : الملاب فارسي معرب وقد تكلمت به العرب وهو ضرب من الطيب[19]، قال عبيد ابن الأبرص يصف روضة عطرة الأريج ويشبه ثراها بالملاب لطيب ريحه :[20]

فى روضـةٍ ثَلَجَ الـربيـعُ قَـرارَهـا   مَـوْلِيَّـةٍ لم يستـطِعْـهـا الـرُّوَّدُ
وبـدَا لكـوكَبِهـا صَعِيـدٌ مثـلَ مـا   رِيحَ العَبِيرُ عـلى المَـلابِ الأصْفَـدُ

قال جرير يهجو بني نمير من قصيدة :[21]

ولـو وَطِئَـتْ نـسـاءُ بـنى نُمَـيرٍ   عـلى تِبْـراك أخْبَـثْنَ الـتُّـرابَـا
تـطَلَّ وهـي سَـيِّئَـةُ الـمُـعَـرَّى   بـصِنِّ الـوَبْـرِ تَحْسَبُـه مَـلابَـا

وشيء ملوب : أى ملطخ به ، ولوب الشيء : خلطه بـالملاب ، ومنه قول المتنخل الهذلي :[22]

أبـيتُ عـلى مـعَـارِيَ واضِحـاتٍ   بهـنَّ مُـلَوَّبٌ كـدَمِ الـعِـبَـاطِ

---

(١٨) المعرب ص ٢٤٣ ، الفرند هنا : الحرير .
(١٩) المعرب ص ٣١٦ .
(٢٠) ديوان عبيد بن الأبرص ص ٦٠ ، واللسان : صفد . الاصفد : صفة للعبير بمعنى الجيد وفى اللسان : انما اراد الاصفنط ، والاصفنط الطيب من عصير العنب ، وقيل : اعلى الخمر وقال الاصمعى وابن السكيت : هو اسم رومى (اللسان : سفط ، المعرب ص ١٨) .
(٢١) النقاض ص ٤٣٢ ـ ٤٥١ واللسان : لوب .
(٢٢) اللسان : لوب .

وقيل : (المُلاب) (بضم الميم) كل عطر مائع[٢٣] . وقد جعل ابن الأعرابي الملاب والعبير وغيرها من أسماء الزعفران ، قال : « يقال للزعفران الشَّعَر ، والفَيْد ، والمَلاب ، والعَبير ، والمَرْدقُوش ، والجِسَاد »[٢٤] .

و (الجِسَاد) : الزعفـران ونحوه من الصبـغ الأحمر والأصفـر والشديـد الصفرة قـال الليث :[٢٥] « واذا صبغ الثوب بالزعفران سمى مُجَسَّدا ، والثوب المجسد هو المشبع عصفرا أو زعفرانا ، والجسد والجساد الزعفران ونحوه من الصبغ » ، وقال ابن الأعرابي : « يقال للزعفران : الرَّيْهُقَان والجاديّ والجِساد » قال الشاعر :[٢٦]

جِسَادينِ من لونينِ وَرْسٍ وعَنْدَمِ

والمجسد : القميص المشبع بالزعفران ، والمجسد أيضا : الثوب الذى يلي جسد المرأة فتعرف به .

ومن أسماء الزعفران ايضا (الجاديّ) ، وفى المعرب : « والجادي أعجمي معرب وهو الزعفران »[٢٧] ولم يذكر أصله ، وفى اللسان : « وجادية قرية بالشام ينبت بها الزعفران فلذلك قالوا جاديّ ، وهذا تفسير ان الزعفران انما سمى جاديا نسبة إلى القرية »[٢٨] ، وفى ياقوت : قرية من عمل البلقاء من أرض الشام واليها ينسب الجادي وهو الزعفران[٢٩] . وأنشدوا لكثير عزة :[٣٠]

يُبَاشِرْنَ فأرَ المِسْكِ فى كلِّ مَهْجَعٍ ويُشْرِقُ جاديٌّ بهِنَّ مفيدُ

وقول الآخر :[٣١]

---

(٢٣) الألفاظ الفارسية المعربة ص ١٤٦ .
(٢٤) المعرب ص ٣١٦ ، واللسان : لوب ، جسد .
(٢٥) اللسان : جسد .
(٢٦) اللسان : جسد .
(٢٧) المعرب ص ١٠٨ .
(٢٨) اللسان : جدا .
(٢٩) معجم البلدان : جادية .
(٣٠) الصحاح واللسان : جود . المفيد : المدوف .
(٣١) اللسان : جدا . والجدية : لون الوجه ، يقال : اصفرت جدية وجهه .

تخال جَدِيَّةَ الأبطالِ فيها غداةَ الرَّوْعِ جادِيًّا مَدُوفَا

وتضمخ بالجادي اذا لطخ الجسد به ، قال الشاعر :[٣٢]

تضمخْنَ بالجاديِّ حتى كأنَّما الأ نوفُ إذا استعرضتهن رواعِفُ

أما (الحُصُّ) فقيل : هو الزعفران ، وقيل : بل هو بمعنى الورس الذى يصبغ به[٣٣] ، ولكنه يرد فى الشعر على انه عطر طيب الرائحة ، وتشبه رائحة الخمرة عندما تكسر بالماء وتفوح برائحة الحص ، أو كأن الحص مزج فيها ، وكذلك يقول عمرو بن كلثوم :[٣٤]

مُشَعْشَعَةً كأنَّ الحُصَّ فيها إذا ما الماءُ خالَطَها سَخِينا

وجعله الأعشى صبغا كالعظلم أصفر اللون :[٣٥]

وَوَلَّىٰ عُمَيْرٌ وهو كَابٍ كأنَّما يُطَلَّىٰ بحُصٍّ أو يُغَشَّىٰ بعِظْلِمِ

وكل ما تقدم من الأسماء هى للزعفران أو ما يدخل فيها الزعفران ، فما الزعفران ، وكيف يستعمل ، وما صفته ؟

الزعفران : SAFFRON

اسمه اللاتينى Safranum مأخوذ عن زعفران العربية ، جنس نباتات بصلية معمرة من الفصيلة السوسنية ، فيه أنواع برية ونوع زراعي صبغي طبي مشهور[٣٦] ، ويسمى الجادي والجِساد والجسد ، ويزرع وتستعمل مدقات زهره فى الطب كما تستعمل تابلا وصباغا للطعام ، ولونه أصفر فاقع[٣٧] . وفى اللسان : الزعفران ، هذا الصبغ المعروف وهو من الطيب[٣٨] ، ويخلط بأنواع من الطيب فيكسبها لونا أحمر أو أصفر مع أريج مميز ، وبسبب

---

(٣٢) اللسان : ضمخ .
(٣٣) اللسان : حصص .
(٣٤) جمهرة أشعار العرب ص ١٣٩ ، واللسان : حصص .
(٣٥) ديوان الأعشى ص ١٨٤ .
(٣٦) ، (٣٧) الصحاح فى العلوم : زعفر .
(٣٨) اللسان : زعفر .

لونه هذا فقد (نهى النبي ﷺ أن يتزعفر الرجل)[٣٩] ، فهو من طيب النساء دون الرجال . أما النساء فكن يستعملنه فى الخضاب وطلي الجسد وصبغ الشعر والثياب ، وكان أهل الحجاز يحبون الملابس المصبوغة بصفرة ، وكان هذا اللون علامة العرس والفرح ، وكان الرجال فى هذه الحالات يصبغون ايديهم ولحاهم بالزعفران ، ففى الحديث : (ان عبد الرحمن بن عوف جاء إلى رسول الله ﷺ وبه أثر صفرة ، فسأله رسول الله ﷺ فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار)[٤٠] .

واذا خلط الزعفران بالحناء فهو (الرِّقَان) أو (الرَّقون) ، قال الشاعر :[٤١]

ومُسْمِعــةٍ إذا مــا شِئْتُ غَنَّتْ   مضَمَّخــة الــذوائبِ بــالــرِّقَــانِ

ويعد الاطلاء بالزعفران من علائم الترف ، وهو من متع الحياة عند الأعشى مع الخمر واللحم السمين ، وقد مر أن الزعفران أصفر أو أحمر ، ويجعل الأعشى الزعفران واحدا من الأحامرة :[٤٢]

إنَّ ألأحــامِــرةَ الثــلاثــةَ أهلكتْ   مــالي وكنتُ بها قــديما مــولَعَــا
الخمــرَ واللحمَ السمــينَ وأطــلي   بــالــزّعفــرانِ فلن أزالَ مُـبَقَّـعــا

وقال ابن سيده : الأحمران الذهب والزعفران ، وقال أبو عبيدة : الأصفران الـذهب والزعفران[٤٣] ، وفى الحديث : (وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض)[٤٤] الأحمر الذهب والأبيض الفضة ، وقال الأزهري : « أهلك النساء الأحمران ، يعنون الذهب والزعفران أى

(٣٩) البخارى : لباس ٣٣ ، النسائي : زينة ٧٣ عمدة القارى ٢٢/٢٢ صحيح مسلم ٨١١/٤ وقيل : إن النهى للمحرم ، فعن ابن عمر قال : « نهى النبى ﷺ أن يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بورس او بزعفران » (عمدة القارى ٢٢/٢٢ وقالوا : والتقييد بالمحرم يدل على جواز لبس الثوب المزعفر للحلال ، وقال ابن بطال : أجاز مالك وجماعة لباس الثوب المزعفر للحلال . وأخرج الحاكم من حديث عبد الله بن جعفر رضى الله عنهما قال : « رأيت رسـول الله ﷺ وعليه ثـوبان مصبوغان بالزعفران » ، أما الشافعى والكوفيون فقد حملوا النهى على المحرم وغير المحرم . (عمدة القارى ٢٢/٢٢) .

(٤٠) عمدة القارى ١٤٣/٢٠ .

(٤١) اللسان : رقن . وانظر ما مر فى فصل الخضاب .

(٤٢) الصحاح واللسان والتاج : حمر . ويروى : مولعا ، او مردعا .

(٤٣) اللسان : حمر .

(٤٤) صحيح مسلم بشرح النووى ٧٣٩/٥ ، الفتن وأشراط الساعة .

أهلكهن حب الحلى والطيب »[٤٥] .

وكانت العرب تحب التطيب بالزعفران والاطلاء به ، ويحبون أن يروه على المرأة لانه يكسبها صفرة ، وهم يحبون البشرة البيضاء التى يضرب لونها الى الصفرة ، ولذلك يقول قيس بن الخطيم :[٤٦]

صفراءُ أعْجَلَها الشَّبابُ لِدَاتِها　　　موسُومةٌ بالحُسْنِ غيرُ قَطُوبِ

ويتغزل الأعشى بمغنية متطيبة بالزعفران ، قد زانتها صفرته :[٤٧]

ورادِعَةٍ بالمِسْكِ صفراءَ عندنا　　　لجَسِّ النَّدَامَىٰ فى يَد الدِّرْعِ مَفْتَقُ
اذا قلت غنِّي الشَّرْبَ قامتْ بِمِزْهَرٍ　　　يكاد اذا دارَتْ له الكَفُّ يَنْطِقُ

وتوصف المرأة بأنها صفراء ، ويراد انها متطيبة ، سواء بالزعفران أو بأخلاط من الطيب لها رائحة تشفى السقيم ، يقول الحطيئة :[٤٨]

وقد أُغادِي بها صفراءَ آنسةً　　　لا تَأْتَلي دونَ معروفٍ بأقْسَامِ
خَوْداً لَعُوباً لها رَيَّا ورائحةٌ　　　تَشْفِي فؤادَ رذِيِّ الجسمِ مِسْقَامِ

وقد مر بنا أن الزعفران غال ، ولذلك يعبر الشعراء عن ترف حبيباتهم بأنهن يكثرن من التضمخ به ، فجيب حبيبة الحطيئة ـ إن كانت له حبيبة ـ (شَرِق) بالزعفران :[٤٩]

وفى الظَّعائِنِ لو أَلْمَمْتَ بَهْكَنَةٌ　　　بالزَّعْفَرانِ لَعُوبٌ جَيْبُها شَرِقُ

ويصف النمر بن تولب حبيبته بالترف واليسار وقد بالغت بالتطيب بالزعفران ، فهو (يُشَنُّ) عليها أي يصب ، ثم تغتسل منه بعد ذلك :[٥٠]

يُشَنُّ عليها الزَّعْفرانُ كأنَّهُ　　　دَمٌ قارِتٌ تُعْلَىٰ به ثم تُغْسَلُ

---

(٤٥) اللسان : حمر .

(٤٦) ديوان قيس بن الخطيم ص ٥٨ .

(٤٧) ديوان الأعشى ص ١١٨ .

(٤٨) ديوان الحطيئة ص ٧٤ .

(٤٩) ديوانه ص ٢٦٤ ، البهكنة : الحسنة الخلق ، شرق : ممتلىء .

(٥٠) جمهرة أشعار العرب ص ١٩١ .

والزعفران أصفر وكذلك أحمر ، ولذلك يكسب البشرة لونا ورديا ، وكما يتطيب به فكذلك يتخذ زينة فى صبغ الثياب ، فيكون عطرا ويكون صبغا ، يذكر عمرو بن معديكرب ثوب امرأة مصبوغا بالزعفران وفيه خطوط حمراء كالدم :(٥١)

وصِبْغُ ثيابِها فى زَعْفرانٍ   بِجُدَّتِها كما آحْمَرَّ النَّجِيعُ

ويجعل الحطيئة لون الزعفران لون الورد فى قوله :(٥٢)

ترى الزَّعفرانَ الوَرْدَ فيهِنَّ شامِلاً   وإنْ شِئْنَ مِسْكاً خالِصاً رِيحُه ذَفِرْ

أما الأعشى فيصف الخمرة وأريجها المنتشر ، وكأن الزعفران خالطها فعبقت بهذه الرائحة الذكية :(٥٣)

سُلافٍ كأن الزَّعْفَرانَ وعَنْدَماً   يُصَفَّقُ فى ناجُودِها ثم تُقْطَبُ
لها أرَجٌ فى البيتِ عَالٍ كأنَّما   ألمَّ بهِ من تَجْرِ دَارِينَ أرْكَبُ

والزعفران طيب الرائحة رائق اللون ، صفرته تضرب إلى الحمرة ولذلك تطلي به النساء فيكسبهن هذا اللون الوردى الفاقع ، ويشبه الأعشى المرأة المتضمخة بالزعفران وقد غدا لونها أصفر كالعَرارة ، والعَرَار بَهار البر وهو نبت طيب الريح ، ويقال : هو النرجس البري ، يقول :(٥٤)

بيضَاءُ ضَحْوَتُها وصفـ   ـراءُ العَشِيَّةِ كالعَرَارة

والعَرَار من نبات نجد ، وطالما تغنى الشعراء بنجد وبعراره ، ومن أسيَر ما قيل من الشعر فى ذلك قول الصِّمّة بن عبد الله القشيري :(٥٥)

أقولُ لصاحِبي والعِيْسُ تَهْوِي   بِنَا بينَ المُنِيفَةِ فالضِّمَارِ

---

(٥١) الأصمعيات ص ١٧٤ .
(٥٢) ديوان الحطيئة ص ١٠٠ .
(٥٣) ديوان الأعشى ص ١١ .
(٥٤) ديوانه ص ٧٥ .
(٥٥) ديوان الصمة القشيرى ص ٧٨ ـ ٧٩ .

تمتَّعْ من شَمِيمِ عَرارِ نَجْدٍ   فما بعدَ العشيَّةِ من عَرارِ
ألا يا حبَّذا نَفَحاتُ نَجْدٍ   ورَيَّا روْضِهِ بعدَ القِطَارِ
وأهلُكَ اذ يَحُلُّ الحَيُّ نجْداً   وأنتَ على زمانِكَ غيرُ زَارِ
شهورٌ ينقضينَ وما شَعَرنا   بأنْصَافٍ لهُنَّ ولا سِرَارِ
فأمَّا ليلُهنَّ فخَيْرُ ليلٍ   وأقصرُ ما يكونُ من النهارِ

العنبر : AMBERGRIS

والعنبر ضرب من العطور ، هو دهن يخرجه نوع من الحيتان ، وكان العرب يظنون انه ينبع من صخور وعيون فى قعر البحر ، فاذا اجتمع وتكاثف ظهر فوق الماء فتقطعه الريح[٥٦] . والعنبر مادة شمعية توجد طافية فى شواطيء الأنهار الاستوائية ، ويظن انها تنشأ فى أمعاء الحيتان ، وتستعمل فى صناعة العطور ، ويسمى العنبر الكهرمان لأن فيه لون الكهرمان[٥٧] ، وهو الأصفر الضارب إلى الحمرة ، وله ألوان عدة ، أحصى منها باوتشر أحد العلماء عشرة ألوان منها العنبر ذو اللون الذهبي الذى يكون فى ساحل أفريقية الشمالي ، والعنبر الضارب الى الحمرة فى مدغشقر ، أما الرمادي الغامق فيكون فى الخليج العربي[٥٨] ، ويقال ان أجوده ما يجلب من شحر عمان[٥٩] . ويذكر القلقشندي للعنبر ألوانا مختلفة منها : الأبيض ، وهو الأشهب ، والأزرق ، والرمادي ، والجزازي ، وهو الأبرش ، والصفائح ، وهو الأحمر ، وهما أدنى العنبر قدرا ، قال : وأفضل العنبر وأجوده ما جمع قوة رائحة وذكاء بغير زعارة[٦٠] .

واختلف الكتاب المسلمون فى العنبر ، فهو عند ابن عباس حين سئل عن زكاة العنبر فقال : انما هو شيء دسره البحر ، وهو هذا الطيب المعروف[٦١] ، واعتبره بعضهم الزعفران

---

(٥٦) صبح الأعشى ١٢٢/٢
(٥٧) الكهرمان (معربة) هو راتينج من نباتات صنوبرية او غيرها معراة البذور متحجرة منذ احقاب جيولوجية بعيدة ، قطع شفافة صلبة مختلفة الألوان فيما بين الاصفر الناصل الى البنى الأدكن (الصحاح فى العلوم : كهرمان) .
(٥٨) سحر العطور ص ٨٢ .
(٥٩) الاشارة الى محاسن التجارة ص ١٩ .
(٦٠) صبح الأعشى ١٢٣/٢ .
(٦١) اللسان : عنبر .

نفسه ، وقيل الورس ، وسمي العنبر الترس ، لأنه يوخذ من جلد سمكة بحرية يقال لها العنبر ، وفى حديث جابر ذكر لحوت العنبر ، قال : « بعثنا رسول الله ﷺ ونحن ثلاثمائة راكب وأميرنا ابو عبيدة بن الجراح نرصد عيرا لقريش ، فأقمنا بالساحل نصف شهر فأصابنا جوع شديد ، حتى أكلنا الخبط ، فسمى جيش الخبط ، فألقى لنا البحر دابة يقال لها العنبر فأكلنا منها نصف شهر ، وادّهنا من ودكها »(٦٢) .

وعرف العنبر منذ زمن متقدم واستعمله العرب فى الجاهلية والاسلام ، وكان رسول الله ﷺ يتطيب بالعنبر والمسك(٦٣) ، وقيل ان النجاشي كان قد أرسل الى أم حبيبة زوج النبي العنبر(٦٤) ، ويقول أنس بن مالك يصف طيب ريح رسول الله ﷺ : « ما شممت عنبرا قط ولا مِسْكاً ولا شيئا أطيب من ريح رسول الله ﷺ »(٦٥) .

أما فى الشعر فلم يرد العنبر الا قليلا ، من ذلك ما جاء فى شعر المَرَّار بن منقذ :(٦٦)

عبَقَ العَنْبَرُ والمِسْكُ بها فهيَ صفْراءُ كعُرْجُونِ العُمُرْ
وهيَ لو يُعْصَرُ من أرْدَانِها عَبَقُ المِسْكِ لكادتْ تَنْعَصِرْ

ويرد فى العصر الأموي فى شعر عمر بن أبي ربيعة مقرونا بلونه :(٦٧)

آلفةٌ للجمال واضحةٌ بالعَنْبرِ الوَرْدِ جلدُها عَبِقُ

ويقول فى العنبر الأكلف :(٦٨)

والعنبرَ الأكْلَفَ المسحوقَ خالَطَهُ والزَّنْجبِيلَ وراحَ الشَّامِ والعَسَلا

الكافور : CAMPHOR

مادة عطرية بيضاء متبلورة تستخرج من شجر الكافور(٦٩) ، والقَفُّور والقافور لغة فى

---

(٦٢) صحيح مسلم بشرح النووى ٤/٦٠٤ .
(٦٣) طبقات ابن سعد ١/١١٣ ط ليدن .
(٦٤) طبقات ابن سعد ٨/٦٩ .
(٦٥) صحيح مسلم ٥/١٨٢ .
(٦٦) المفضليات ص ٩٢ .
(٦٧) ديوان عمر بن ابى ربيعة ص ٣٧٦ ط عنانى .
(٦٨) ديوان عمر بن أبى ربيعة ص ٢٣٦ وص ٣١٦ ط صادر .
(٦٩) وتستعمل دواء للتشنج والباه والآلام الموضعية ، وشجرته من الفصيلة الغارية (الصحاح فى العلوم : كافور) .

الكافور ، وربما أطلقوا القفور على كافور النخل وهو وعاء طلع النخل ، والقفور : نبت ترعاه القطا(٧٠) ، وقال ابن دريد : « فأما الكافور المشموم من الطيب فأحسبه ليس بعربي محض ، لأنهم ربما قالوا (القَفُّور) و (القافور) ، وقد جاء فى التنزيل : ﴿ إنَّ الأبرارَ يشربونَ من كأسٍ كان مِزَاجُها كَافُورا ﴾ »(٧١) .

أما وعاء طلع النخل فقد سمي كافورا لأنه قد كفرها أى غطاها ، وفى الحديث انه كان اسم كنانة النبي ﷺ الكافور تشبيها بغلاف الطلع وأكمام الفواكه ، لأنها تسترها وهى فيها كالسهام فى الكنانة(٧٢) . وسموا أيضا أخلاطا من الطيب تركب من كافور الطلع بالكافور ، وفى اللسان عن ابن سيده : « والكافور نبت طيب الريح يشبه بالكافور من النخل »(٧٣) ، وفى التاج بعد ان يذكر أن الكافور أخلاط من الطيب تركب من كافور الطلع يقول : « وقيل يكون من شجر بجبال بحر الهند والصين »(٧٤) ، ويصفه الابشيهي بأنه عطر يشبه الصمغ يحصل عليه من شجر يؤتى به من الهند والصين(٧٥) ، ووصف أيضا بأنه نبات له نور أبيض كنور الاقحوان ، والكافور كذلك : عين ماء فى الجنة طيب الريح(٧٦) ، أما الكافور فى قول الراعي :(٧٧)

تكســو المَفَـارِقَ واللَّبَّــاتِ ذا أرَجٍ   من قُصْبِ مُعْتَلِفِ الكَـافُـورِ دَرَّاجِ

فقد فسروه بأن الظبي الذى يكون منه المسك انما يرعى سنبل الطيب فيجعله كافورا .

وقد عرف العرب الكافور منذ العصر الجاهلى وتطيبوا بـه ، وكانـوا يستعملونه دواء ، ويعطرون به الموتى أيضا ، ويبدو ان استعماله هذا كان وما زال شـائعا ، ولـذلك يقـول الراجز :(٧٨)

---

(٧٠) الصحاح واللسان : كفر ، المعرب ص ٢٦٨ ، ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .
(٧١) الجمهرة ٢/٤٠١ والمعرب ص ٢٨٥ ، والآية ٥ من سورة الانسان .
(٧٢) ، (٧٣) اللسان : كفر .
(٧٤) التاج : كفر .
(٧٥) المستطرف ٢/٣٧ .
(٧٦) اللسان : كفر .
(٧٧) الصحاح واللسان : كفر .
(٧٨) المحبر ص ٣٢٢ .

وتُبَّعَـاً قـد أهـلكـتْ وذا يَـزَنْ   وذا نُـوَاسٍ أهـلكـتْ وذَا جَـدَنْ
فـحـظُّه مِمَّـا حَـوَىٰ ومـا خَـزَنْ   مِسْحَـةُ كـافُـورٍ وغِسْـلٌ وكَفَـنْ

ومما يؤكد استعماله طيبا للموتى ، قول ابي عمرو الشيباني فى شرحه لبيت زهير :

تـداركتُـمَا عَبْسـاً وذُبْيَـانَ بعـدمـا   تفَـانَـوا ودَقُّـوا بينهم عِـطْرَ مَنْشِمِ

« هى (اى مَنْشِم) امرأة من خزاعة كانت تبيع عطرا ، فاذا حاربوا اشتروا منها كافورا لموتاهم »[٧٩] . واستمر تطييب الميت بالكافور بعد غسله فى الاسلام ، ودليلنا فى ذلك حديث محمد بن سيرين عن أم عطية قالت : « دخل علينا النبى ﷺ ونحن نغسل ابنته[٨٠] فقال : اغسِلْنَها ثلاثا أو خمسا أو اكثر من ذلك ان رأيتن بماء وسدر ، واجعلن فى الآخرة كافورا او شيئا من كافور »[٨١]

أما استعمال الكافور طيبا وزينة للناس ، فقد تحدث الشعر عن ذلك ، يقول النَّمْر بن تولب فى وصف امرأة مترفة متزينة بالحلى ومتطيبة بأنواع الطيب منها الكافور :[٨٢]

أنَـاةٌ عـليـهـا لُـؤْلُؤٌ وزَبَـرْجَـدٌ   ونَـظْمٌ كـأجْـوَازِ الجَـرادِ مُفَصَّـلُ
يُـرَبِّبُهـا التَّـرْعِيبُ والمَحْضُ خِلْفَـةً   ومِسْـكٌ وكـافُـورٌ ولُبْنَى تُؤكَّـلُ

وأكثر ما يجيء الكافور فى الشعر مقترنا بالمسك فكأن الكافور مكمل للمسك فى التطيب ، يقول مالك بن حريم فى وصف طيب فم حبيبته الذى يشبه رائحة الخمر :[٨٣]

كأنَّ جَنَىٰ الكَافُـورِ والمِسْكِ خـالِصَاً   وبَـرْدَ النَّـدَىٰ والأُقْحُـوانَ المُنَـزَّعَـا
وقَلْتَـاً قَرَتْ فيـه السَّحـابـةُ مـاءَهـا   بـأنيـابِهـا والفـارِسِيَّ المُشَعْشَعَـا

---

(٧٩) ديوان زهير ص ١٥ ط دار الكتب .
(٨٠) هى زينب رضى الله عنها .
(٨١) صحيح مسلم بشرح النووى ٢/٥٥٩ ـ ٦٠٠ .
(٨٢) جمهرة أشعار العرب ص ١٩١ . أناة : متأنية فى مشيها لثقل ردفيها ، أجواز الجَراد : أوساطه ، المفصل : من فصل العقد جعل بين كل خرزتين خرزة او جوهرة مخالفة لهما ، يربيها : يغذوها ، الترعيب : قطع السنام اى الدهن ، المحض : اللبن الخالص ، خلفة : اى يخلف بعضها بعضا ، اللبنى : شجرة لها لبن كالعسل .
(٨٣) الأصمعيات ص ٦٣ . القلت : النقرة فى الجبل تمسك الماء ، قرت : جمعت ، الفارسى : الشراب الفارسى أى الخمر ، المشعشع : اى الممزوج بالماء .

واستخدم لبيد لفظ (الكوافر) جمع كافور وكافر ، وأراد هنا طلع النخل :[٨٤]

جُعْـلٌ قِصَارٌ وعِيـدَانٌ ينُوءُ بـه   من الكَـوافِـرِ مكمـومٌ ومُـهْتَصَرُ

واستشهد حسان بن ثابت بشعر جاهلي كان فيه دلالة على أن الكافور اذا وضع على الجرح يجف الدم ويقطع النزف ، ويتعلق هذا الشعر بحديث رسول الله ﷺ : (إنّ من الشعر لحكمةً) ، وذكر فى سبب هذا الحديث ان أحد أصحاب النبي جرح فى غزوة وكان الدم يسيل من جرحه دون انقطاع ولم ينفع فيه ضماد ، حتى جاء حسان بن ثابت فقال : آئتوني بكافور ، فوضع الكافور على الجرح فجف الدم ، ثم سأله النبي : من أين اقتبست هذا يا حسان ، قال : من قول الشاعر :

فكّـرْتُ ليلةَ وصْلِها فى هَجْـرِهـا   فجَـرَتْ مـدامِـعُ مُقْلَتي كـالعَنْـدَمِ

فـطفقت أمسح مقلتيَّ بخـدهـا   اذ عـادة الكـافـور امسـاك الـدم

فقال النبي ﷺ : (إنَّ من الشعر لحكمةً)[٨٥] .

وكان رسول الله ﷺ يستجمر بالكافور كما يتطيب بالعطور الأخرى ، فعن نافع قال : « كان ابن عمر اذا استجمر استجمر بالألوَّة غير مطرَّاة وبكافور يطرحه مع الألوَّة ، ثم قال : هكذا كان يستجمر رسول الله ﷺ »[٨٦] . وورد الكافور مقترنا بالمسك فى حديث رسول الله ﷺ فى صفـة الجنـة : (ويجلس أدنـاهم ومـا فيهم من دني عـلى كثبـان المسـك والكافور)[٨٧] .

---

(٨٤) ديوان لبيد ص ٥٦ . الجعل : قصار النخل ، العيدان : طوال النخل ، الكوافر : الطلع المكموم الذى لا يزال محجوبا فى كمامته ، المهتصر : المتدلي .

(٨٥) احياء علوم الدين ـ الغزالى فى تخريجه حلال الشعر وحرامه ، وانظر زهر الآداب ١ /٨ والمزهر ٢ /٢٩١ والاسلام والشعر ص ٥١ ـ ٥٢ .

(٨٦) صحيح مسلم بشرح النووى ٥/١٠٩ ، وقوله غير مطراة : اى غير مخلوطة بغيرها من الطيب .

(٨٧) تحفة الأحوذى ٧/ ٢٦٠ الترمذى : جنة ١٥ .

الريحان[٨٨] كل نبت طيب الريح من أنواع المشموم ، وقيل : أطراف كل بقلة طيبة الريح اذا خرج عليها أوائل النَّوْر ، وفى الحديث : (اذا أُعطيَ أحدكُم الرَّيْحَان فلا يردَّه)[٨٩] . والريحانة : اسم للحَنْوة كالعلم ، والريحان : الرزق على التشبيه ، وقوله تعالى : ﴿ فرَوْحٌ ورَيْحَانٌ وجَنَّةُ نَعِيمٍ ﴾[٩٠] ، أى رحمة ورزق ، وقيل : وجائز أن يكون ريحان فى الآية تحية لأهل الجنة[٩١] ، والعرب تقول : سبحان الله وريحانه ، قال أهل اللغة : معناه واسترزاقه ، تقول :

خرجت أبتغى ريحان الله ، قال النمر بن تولب :[٩٢]

سَلامُ الالـهِ ورَيْحَانُـه ورحمـتُـه وسـماءٌ دِرَرْ
غَمَامٌ يُنَزِّلُ رزقَ العِبَادِ فأحيا البلادَ وطابَ الشَّجَرْ

قال : ومعنى قوله وريحانه : ورزقه ، قال الأزهري ، وقيل : الريحان ههنا هو الريحان الذى يشم ، وفى معنى الرزق جاء فى الحديث استعارته للولد فى قوله : (إنكم لتُبَخِّلونَ وتُجَهِّلونَ وتُجَبِّنُونَ وإنكم لمن رَيْحانِ الله)[٩٣] ، يعني الأولاد . ويطلق الريحان على الرحمة والرزق والراحة ، وبالرزق سمى الولد ريحانا ، وقيل فى الحديث : (الولد من رَيْحَان الله)[٩٤] ، وكنَّى رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين بـ (الرَّيحانتين) ، ففى الحديث انه ﷺ قال لعلي رضي الله عنه : (أوصيك برَيْحَانَتَيَّ خيرا قبل أن ينهَدَّ رُكنَاك) فلما مات رسول الله ﷺ قال : هذا أحد الركنين ، فلما ماتت فاطمة قال : هذا الركن الآخر ، وفى حديث آخر ان النبي ﷺ شبه الحسن والحسين بريحانتين قال : (هما رَيْحَانتايَ من الدنيا)[٩٥] ،

---

(٨٨) الرياحين نباتات تحتوى على عطر او صمغ او بلسم او راتينج يستفاد منها فى صناعة العطور مثالها الورد والياسمين والخزامى والليمون والاترج وغيرها (الصحاح فى العلوم : روح)
(٨٩) ترمذى : أدب ٢٧ . نسائى : زينة ٧٤ .
(٩٠) الواقعة ٨٩ .
(٩١) اللسان : روح
(٩٢) اللسان : روح
(٩٣) ترمذى : بر ١١ ، مسند أحمد بن حنبل ٤٠٩/٦ .
(٩٤) اللسان : روح .
(٩٥) عمدة القارى ٢٤٣/١٦ .

قالوا : وجه التشبيه ان الولد يشم ويقبل فأنهما من جملة الرياحين ، وروى الطبراني فى الأوسط من طريق ابي أيوب قال : « دخلت على رسول الله ﷺ والحسن والحسين يلعبان بين يديه ، فقلت : أتحبهما يا رسول الله ، قال : وكيف لا ، وهما ريحانتاي من الدنيا أشمهما »[٩٦] .

وجاء الريحان كذلك فى القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿ والحَبُّ ذو العَصْفِ والرَّيْحَان ﴾[٩٧] قالوا فى معناه : هو الورق ، وقال الفراء : ذو الورق والرزق ، وقال أيضا : العصف ساق الزرع والريحان ورقه[٩٨] .

لم يخصص العرب الريحان بنبات بعينه ، وانما جعلوا كل ما طاب ريحه من النبات سهليه وجبليه ريحانا ، ولذلك فقد أحبوه وولعوا باستعماله وشمه ، وأجاز ابن عباس أن يشم المحرم الريحان[٩٩] ، بينما حرم الفقهاء كل ما يتخذ منه الطيب على المحرم ، وقد جاء ذكر الريحان فى الحديث بتمثيل الفاجر الذى يقرأ القرآن كمثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مر[١٠٠] ، وفى الحديث بيان فى ان الريحان نبات طيب الرائحة ولكنه مر لا يصلح للأكل .

وترد كلمة (العَمَار) اسما للريحان ، وقيل كل ريحان عمار ، وقيل الآس ، وكانوا يزينون مجالس الشراب بالريحان ، وتسميه الفرس (مَيُوران) ، فاذا دخل عليهم داخل رفعوا شيئا منه بأيديهم وحيوه به ، وقد يقصد بالعمار أكاليل الريحان يجعلونها على رؤوسهم كما تفعل العجم[١٠١] ، وبهذا فسروا قول الأعشى :[١٠٢]

فلما أتانا بُعَيْدَ الكَرَىٰ ... سجَدْنا لهُ ورفَعْنا العَمَارا

قيل : أى رفعوا الريحان لتحية القادم ، وقيل : استقبلناه بالدعاء له ، ومن يرويه (ووضعنا العَمَارا) أى العمامة ، يريد : وضعناها عن رؤوسنا اعظاما له . ويؤكد النابغة

---

(٩٦) عمدة القارى ٢٤٣/١٦ .

(٩٧) الرحمن ١٢ .

(٩٨) اللسان : روح .

(٩٩) عمدة القارى ١٥٣/٩ .

(١٠٠) عمدة القارى ٣٨/٢٠ .

(١٠١) اللسان : عمر . قال ابن سيده : ولا أدرى كيف هذا . وانظر الصحاح .

(١٠٢) ديوان الأعشى ص ٨٣ وفيه (عمارا) بالتنكير ، الصحاح واللسان : عمر .

الذبياني معنى التحية بالريحان للقادم فى قوله يمدح الغساسنة ، وانهم قوم مترفون يحيون بقضب الريحان فى أعيادهم :(١٠٣)

رِقَاقُ النِّعَالِ طَيِّبٌ حُجُزَاتُهُمْ   يُحَيَّوْنَ بِالرَّيْحَانِ يومَ السَّبَاسِبِ

وقد يصنعون من قُضُب الريحان أكليلا يكون فى الأعناق ، يشبه تميم بن أُبَيّ بن مقبل حبيبته بغزال قلد قضب الريحان :(١٠٤)

كأنَّها مارِنُ العرنين مفتصَلٌ   من الظِّباء عليه الوَدْعُ منظومُ
مقلَّدٌ قضَبَ الرَّيْحانِ ذو جُدَدٍ   فى جَوْزِهِ من نِجَارِ الأُدْمِ تَوسِيمُ

وقد حفل الشعر بذكر الريحان ، وأحب الشعراء ريحه ومنظره ، ووضعوه فى مجالسهم ليتعطر المجلس بريحه ، فاذا مدحوا بيتا وصفوه بأنه عامر بالريحان ، يقول الشنفرىٰ إنه بات فى بيت معطَّر كأنما أحيط بريحان ندي مما ينبت فى وادي حَلْية ، وهو واد بتهامة وقد مرت عليه الريح وقت العشاء فحملت رائحته الشذية :(١٠٥)

فبِتْنَا كأنَّ البيتَ حُجِّرَ فوقَنَا   بِرَيْحَانَةٍ رِيحَتْ عِشَاءً وطُلَّتِ
بِرَيْحانةٍ من بَطْنِ حَلْيَةَ نَوَّرَتْ   لها أرَجٌ ما حولَها غيرُ مُسْنِتِ

ويزينون بالريحان مجالس الخمر ، ويتبادله الندمان دلالة التكريم ، يقول الأعشى واصفا مجلسا من تلك المجالس :(١٠٦)

في فِتْيةٍ كسيُوفِ الهندِ قد عَلِموُا   أنْ ليس يَدفعُ عن ذي الحِيلَةِ الحِيَلُ
نازَعْتُهم قُضُبَ الرَّيْحَانِ مُتَّكِئاً   وقَهْوَةً مُزَّةً رَاوُوقُها خَضِلُ

ويرثي أوس بن حجر فَضَالة بن كِلْدة ، ويدعو لقبره أن يسقى بمطر صاف يفوح منه أريج المسك والريحان :(١٠٧)

---

(١٠٣) ديوان النابغة ص ١٢ .
(١٠٤) ديوان تميم بن أبي بن مقبل ص ٣٤ .
(١٠٥) المفضليات ص ١١٠ .
(١٠٦) ديوان الأعشى ص ١٤٧ .
(١٠٧) ديوان اوس بن حجر ص ١٠٥ .

لازالَ مِسْكٌ ورَيْحَانٌ لهُ أَرَجٌ		على صَداكَ بصافي اللَّوْنِ سَلْسَالِ

ويكرر أوس فى رثائه لكلدة هذا المعنى فى قوله :[١٠٨]

لا زالَ رَيْحَانٌ وفَغْوٌ ناضِرٌ		يجري عليكَ بمُسْبِلٍ هَطَّالِ

ويصف العباس بن مرداس أريج حبيبته التى يتضوع منها ريح المسك ، ويقول كأنها لطيب رائحتها تسرح شعرها بالريحان :[١٠٩]

تضَوَّعَ منها المِسْكُ حتَّى كأنَّما		ترجَّلُ بالرَّيْحانِ رَطْباً ويابِسَا

وقد يسمى نَوْر الريحان (الفَغْو) أو (الفَاغِية) ، وقيل : الغفو والفاغية نور الحناء خاصة ، وقيل : بل هو نور كل نبت من أنوار الصحراء التى لا تزرع ، واعتبروه ضربا من الرياحين ، قال ابن الأعرابي : « الفاغية أحسن الرياحين وأطيبها رائحة » ، وفى الحديث : (سيد رَيْحان أهل الجنة الفَاغِية) ، وفى حديث أنس : « أن رسول الله ﷺ كانت تعجبه الفاغية »[١١٠] .

وأكثر ما تجيء الفاغية مقرونة بالريحان كما مر فى بيت أوس بن حجر : (لازالَ رَيْحانٌ وفَغْوٌ ناضِرٌ) ، وقول العريان :[١١١]

فقلتُ لهُ جادَتْ عليكَ سحابةٌ		بنَوْءٍ يُنَدِّي كلَّ فَغْوٍ ورَيْحَانِ

وجاء الفغو والريحان مقترنين فى قول الأسود بن يعفر :[١١٢]

سُلافَةُ الدَّنِّ مرفوعا نصَائِبُه		مقَلَّدَ الفَغْوِ والرَّيْحَانِ كلْثُوما

ويسمون أطراف الرياحين أو الطاقة من الريحان (السُّرُور) كما جاء فى قول الأعشى :[١١٣]

(١٠٨) ديوانه ص ١٠٨ .
(١٠٩) الاصمعيات ص ٢٠٥ .
(١١٠) مسند أحمد بن حنبل ١٥٣/٣ ، واللسان : فغا .
(١١١) اللسان : فغا .		(١١٢) اللسان : فغا .
(١١٣) ديوان الأعشى ص ٨٥ .

كبَـرديـةِ الغِيْـلِ وَسْطَ الغَـريفِ   إذا خـالطَ المـاءُ منهـا السّـرُورا

ويعـزز هذا قـول ابن الأعرابِي : السَّرَّة : الطاقـة من الريحـان ، والمَسَرَّة : أطـراف الرياحين ، وقال أبو حنيفة ، وقوم يجعلون الأسِرَّة طريق النبات ويذهبون بـه إلى التشبيه بأسرة الكف وأسرة الوجه ، وهى الخطوط التى فيهما ، وليس هذا بقوي ، وأسرة النبت : طرائقه(١١٤) . والأسِرَّة : أوساط الرياض ومنه قول لبيد :(١١٥)

فسَـاعَهمُ حَمْـدٌ وزانَتْ قبـورَهم   أسِـرَّةُ رَيْحـانٍ بـقَـاعٍ مُـنَـوَّرِ

وكان الأعشى ممن يزورون بلاطات الملوك ويرحلون الى تخوم فارس والروم ، ولـذلك جاءت فى شعره ألفاظ أعجمية فارسية وغير فارسية ، فيتندر أحيانا باستعمال هذه الألفاظ في شعره ، ومن هذه الألفاظ الـ (شَاهَسْفَرِمْ) أي الريحان ، يقول :(١١٦)

وشَـاهَسْفَرِمْ واليـاسَمِـينُ ونَـرْجِسٌ   يُـصَبِّـحُنَـا فى كـل دَجْـنٍ تَغَـيَّـما

وقوله أيضا :(١١٧)

وعَـلالٍ وظِـلالٍ بـاردٍ   وفَلِيـجِ المِسْـكِ والشَّـاهِسْفَـرَنْ

وجاءت كلمة (الجُلَّسَان) على انها ضرب من الريحان ، وقيل هو نثار الورد فى المجلس ، وقيل هو الورد الأبيض ، وجاء فى قول الأعشى :(١١٨)

لنَـا جُلَّسَـانٌ عنـدَهـا وبنَفْسَـجٌ   وسِيسِنْبَـرٌ والمَـرْزَجُـوشُ مُنَمْنَـمَا

والجلسان فارسيّ ، أصله (كُلَّشان) أى نثار الورد ، وقال الأخفش : الجُلَّسان : قبة

---

(١١٤) اللسان : سرر

(١١٥) اللسان : سرر ، وديوان لبيد ص ٧٠ وروايته فيه :

فـشـيـعـهـم حمـد وزانـت قـبـورهـم   سـرارة ريحـان بـقـاع مـنـور

(١١٦) ديوان الأعشى ص ١٨٧ واللسان : يسم . اصل كلمة (شاهسفرم) الفارسية : شاه اسفرهم ، اى الريحان العربى . انظر : القاموس الفريد فى العصر الجديد ـ احمد النجفى ٢ / ٨٣٦ ، ط طهران ١٣٥٤ هـ .

(١١٧) ديوانه ص ٢١٥ ، فليج المسك : فتيته ، وجاءت (الشاهسفرن) بالنون للقافية ، وأصلها ميم .

(١١٨) ديوان الأعشى ص ١٨٦ ، واللسان : جلس .

ينثر عليها الورد والريحان(١١٩) .

الزَّنْجَبِيــــل : Ginger

الزنجبيل(١٢٠) نبات ينبت فى بلاد العرب بأرض عُمَان ، وهو عروق تسري فى الأرض ، ونباته شبيه بنبات الرَّاسن(١٢١) ، ويؤكل رطبا كما يؤكل البقل ويستعمل يابسا ، وأجوده ما يؤتى به من الزِّنْج وبلاد الصين(١٢٢) ، وقيل : الزنجبيل : العود الحِرِّيف الذى يحذي اللسان ، وفى التنزيل فى خمر الجنة : ﴿ ويُسْقَوْنَ فيها كأساً كان مِزاجُهَا زَنْجَبِيلا ﴾(١٢٣) ، والعرب تصف الزنجبيل بالطيب وهو مستطاب عندهم جدا ، قال الأعشى يذكر طعم ريق جارية :(١٢٤)

كــأنَّ جَـنِـيًّـاً مــن الــزَّنْـجَـبِـيـ ـلِ خــالطَ فــاهــا وأرْيَــاً مَشُــورا

قالوا : فجائز أن يكون الزنجبيل فى خمر الجنة ، وجائز أن يكون مزاجها ولا غائلة له ، وجائز أن يكون آسما للعين التى يؤخذ منها هذا الخمر واسمه السَّلْسَبِيلُ أيضا(١٢٥) .

ولعلهم أطلقوا على الخمر اسم الزنجبيل لنكهتها تشبيها لها بالزنجبيل الطيب الرائحة ، قال الشاعر :(١٢٦)

وزَنْجَبِيلٍ عاتِقٍ مُطَيَّبِ

---

(١١٩) الصحاح واللسان : جلس ، وانظر معجم الألفاظ الفارسية المعربة ص ٤٣ وفيه : الجلستان : النور معرب كلستان ، وهو مركب من (كل) اى ورد ومن (ستان) اى محل .

(١٢٠) اسمه العلمى Zingiberaceae نبات عشبى من الفصيلة الزنجبيلية يزرع فى البلاد الحارة لجذاميره اى لسوقه الأرضية الغلاظ ، وهى تابل وهاضوم طارد للرياح (الصحاح فى العلوم : زنجبيل) وانظر معجم الألفاظ الفارسية ص ٨٠ زعم انه تعريب (شنكبيل) فى اللغات الشرقية . ووصفه الجواليقى ولم يذكر أصله . المعرب ص ١٧٤ .

(١٢١) قيل : نبات يشبه الزنجبيل .

(١٢٢) اللسان والقاموس المحيط : زنجبيل .

(١٢٣) الانسان ١٧ .

(١٢٤) ديوان الأعشى ص ٨٥ وانظر المعرب ص ١٧٤ واللسان : زنجبيل ، والرواية فى الأخيرين :

كـأنَّ الـقـرنْـفُـلَ والـزنـجـبـيـ ـلَ بـاتـا بـفِـيـهـا وأرْيـاً مَـشُـورا

(١٢٥) اللسان : زنجبيل .

(١٢٦) السابق نفسه .

وقد ورد هذا الطيب فى الشعر الجاهلي مقرونا بالعطور الأخرى ، وكثيرا ما يقرن بالقرنفل ، يقول قيس بن الخطيم :(١٢٧)

كأنَّ القَرَنْفلَ والزَّنْجَبِيلَ   وذَاكي العَبيرِ بجِلْبَابِهَا

وكما وصف القرآن الكريم الزنجبيل بأنه يمزج بالشراب(١٢٨) فكذلك يشير الشعراء الى ان الخمرة تمزج بالزنجبيل ليزداد طيب نكهتها وتزداد سورتها قوة ، فاذا شبهوا ريق الحبيبة بالخمرة مزجوها بالزنجبيل ، يقول خُزيمة بن نَهْد :(١٢٩)

فتاة كأنَّ رضَابَ العَصيرِ   بفِيها يُعَلُّ به الزَّنْجَبِيلُ

ويمثل الأعشى طعم فم المرأة بطعم الزنجبيل والتفاح الذى خالط العسل :(١٣٠)

كأنَّ طعمَ الزَّنْجبيلِ وتُفَّا   حاً على أرْيِ الدَّبُورِ نَزَلْ

أما عمر بن أبي ربيعة فيذكر أن الزنجبيل يخلط مع العنبر وغيره من العطور ويمزج بالعسل :(١٣١)

والعنبرَ الأكْلَفَ المسحوقَ خالَطَهُ   والزَّنْجَبِيلَ وراحَ الشامِ والعَسَلا

القَرَنْفُل : Carnation, Clove

يراد بالقرنفل(١٣٢) زهرة القرنفل ويستفاد من رائحتها ومنظرها ، وقد استورد العرب القرنفل من الهند وما وراءها ، واستعملوه طيبا ، كما عالجوا به ، وطيبوا به الأكل(١٣٣) ،

---

(١٢٧) ديوان قيس بن الخطيم ص ١٣٥ .

(١٢٨) سورة الانسان آية ١٧ .

(١٢٩) الأغانى ١١/١٥٤ ط ساسي .

(١٣٠) ديوان الأعشى ص ١٧٣ .

(١٣١) ديوان عمر بن أبى ربيعة ص ٢٣٦ .

(١٣٢) جنبة من الفصيلة الآسية Dianthus تزرع فى البلاد الحارة لرائحة أزهارها وسائر أجزائها . والقرنفل الذى يباع فى الأسواق يقطف زهره قبل ان يتفتح ثم يجفف فى الظل ، ويطلقون اليوم كلمة القرنفل ايضا على زهرة المشترى Aeillet (الصحاح فى العلوم : قرنفل)

(١٣٣) جواد علي ٧/٢٣٩ .

وفى اللسان : القرنفل والقرنفول : شجر هندي ليس من نبات أرض العرب[١٣٤] .

وقد وصف الشعر الجاهلي القرنفل على أنه عطر طيب الرائحة منتشر الأريج ويقرنه قيس ابن الخطيم ـ كما مر ـ بالزنجبيل ، يقول فى وصف امرأة يفوح العطر من جلبابها :[١٣٥]

كـأنَّ القَـرَنْفُـلَ والـزَّنْـجَبِـيـلَ ... وذاكـي الـعَـبِـيرِ بـجِـلْبَـابِهَـا

وأريج القرنفل محبب الى آمريء القيس ، فهو يصف صاحبتيه عند حركتهما بنسيم الصَّبا الذى يجيء بريا القرنفل :[١٣٦]

إذا قـامَتـا تَضَـوَّعَ المِسْكُ منهـما ... نسيمَ الصَّبا جاءتْ بـرَيَّا القَـرَنْفُلِ

ويقرن عمرو بن كلثوم ريح القرنفل بالياسمين :[١٣٧]

كـأنَّ المِسْـكَ نكـهتَـهُ بـفِـيهـا ... وريـحَ قَـرَنْفُـلٍ واليـاسَمِينـا

وقـد يرد فى الشعـر باسم (القَرَنْفُول) ، قيـل : ومن العرب من يقـول قرنفـول ، وأنشد :[١٣٨]

وا بـأبي ثَـغْـرك ذاكَ المَعْسُـولْ ... كـأنَّ فى أنيـابـهِ الـقَـرَنْـفُـولْ

وقيل : انما أشبع الفاء من القرنفل للضرورة ، وأنشد الأزهري فى القرنفول أيضا :[١٣٩]

خَـوْدٌ أنـاةٌ كـالمَهَـاةِ عُـطْبُـولْ ... كـأنَّ فى أنْيَـابِهَـا الـقَـرَنْـفُـولْ

---

(١٣٤) اللسان : قرنفل .
(١٣٥) ديوان قيس بن الخطيم ص ١٣٥ .
(١٣٦) ديوان امريء القيس ص ٣٢ .
(١٣٧) تاج العروس : قرنفل .
(١٣٨) اللسان : قرنفل .
(١٣٩) اللسان : قرنفل .

الياسَـــمِين : Jasmine

من الـورود الطيبـة الـرائحـة[١٤٠] ، جنس جنيبـات من الفصيلة الـزيتـونيـة والقبيلة الياسمينية ، تزرع لزهرها ، ويستخرج دهن الياسمـين من زهر بعض أنـواعها ، ومنـه ياسمين دوار ، زهره أصفر ذو رائحة ، ومنه ياسمين أصفر (ياسيمن دَغْلِيّ) زهره أصفر لا رائحة له ، وياسمين زنبقي وهو الفل المعروف فى مصر والشام ، وياسمين عطر زهره أبيض عطر ، وياسمين كبير الزهر داخل الزهر أبيض وخارجه الى حمرة وهو متضوع قريب من النوع الشائع ، والياسمين الشائع وهو النوع الأبيض الزهر المتضوع الرائحـة المبذول فى الشـام وتونس ومصر وغيرها ، دهنه من أجلّ الأدهان[١٤١] . وأكثر ما يستعمل الياسمين دهنا ، وقد كان دهن الياسمين فى العصـور الأولى وما زال من أطيب العـطور وأكثرهـا رواجا ، ويستعمل للتضمخ به ولتطرية الشعر أيضا ، وكانت الكوفة قديما مشهورة بصناعة أصناف من العطور منها دهن الياسمين ودهن البنفسج ودهن الورد ودهن البان ودهن النينوفر[١٤٢] .

ردد الشعر الجاهلي ذكر الياسمين وتغنى به ، من ذلك ان الأعشى يذكره مقرونا بالورد وهو الجل بالفارسية :[١٤٣]

وشَـاهِـدُنـا الجُـلُّ واليَـاسَمِـ ـنُ والمُسْمِعَـاتُ بِقُـصَّـابِهـا

ويرد فى شعر عمرو بن كلثوم مقرونا بالقرنفل والمسك فى تشبيه نكهة فم المرأة :[١٤٤]

كـأنَّ المِـسْـكَ نكـهتَـهُ بـفِيـهـا وريـحَ قَـرَنْفُـلٍ واليَـاسَمِـيـنَـا

---

(١٤٠) قيل الاسم فارسي معرب ، وورد فى كثير من اللغات الشرقية ، وأخذتها اللغات الاوربية عن العربية بلفظها ، انظر المعرب ص ٣٥٦ ومعجم الألفاظ الفارسية المعربة ص ١٦٠ ، وفى المعرب : الياسمين والياسمون إن شئت أعربته بالواو والياء وان شئت جعلت الاعراب فى النون لغتان . وقال الجوهرى (الصحاح : ياسمين) : بعض العرب يقول شممت الياسمين وهذا ياسمون فيجريه مجرى الجمع كما يقول فى نصيبين . وفى اللسان (يسم) : فمن قال ياسمون جعل واحده ياسما ، فكأنه فى التقدير ياسمة لانهم ذهبوا الى تأنيث الريحانة والزهرة .

(١٤١) الصحاح فى العلوم : ياسمين .

(١٤٢) لطائف المعارف ص ١٦٩ ، التبصر بالتجارة ص ٢٦ .

(١٤٣) المعرب ص ١١٥ واللسان : يسم ، وديوان الأعشى ص ٢٥ وفيه : وشاهدنا الورد والياسمين والقاصب : الزامر ، والقصابة : المزمار ، والجمع قصاب ، وقيل : اراد الأوتار .

(١٤٤) التاج : قرنفل .

وورد الياسمين باسم (اليَاسَم) فى الشعر ، قال ابو النجم العجلي :(١٤٥)

مـن يَـاسِـمٍ بـيضٍ ووَرْدٍ أحَمـرا   يُخْـرِجُ من أكمَـامِـه مُعَصْفَـرا

وجاء فى شعر عمر بن أبي ربيعة معطوفا على الورد فى قوله :(١٤٦)

إنَّ لي عنـدَ كـلِّ نفحِـة بُسْتَـا   نٍ من الـوردِ او من اليـاسَمِينَـا

الـزَّنْبَـــق : Lily

تطلق كلمة الزنبق(١٤٧) على أنواع جنس Lilum من الفصيلة الزنبقية Liliaceae ، وقد ذهب القدماء الى أن الزنبق هو دهن الياسمين ، وكذا ورد فى المخصص والقاموس والتاج واللسان ، ويراد بالورد النبات المعروف فى الشام بالزنبق وكانت العرب تسميه السوسن الأبيض وسوسن آزاذ ، وهو جنس من الفصيلة الزنبقية أنواعه كثيرة ، منه الزنبق الأبيض والأصفر والكبريتي والبرتقالي والزعفراني ويختلف فى طول ورقه وزهره ، ومنه قلبي الورد ومخطط ومذهب ، ومنه زنبق يسمى زنبق النهار او فتنة النهار ، والاسم العلمي من اليونانية بمعنى جمال النهار وأنواعه كثيرة .(١٤٨)

وعرفه آدي شير بأنه : ريحان له زهر طيب الرائحة تعريب (زَنْبَه)(١٤٩) ، وفى اللسان : الزنبق دهن الياسمين ، وخصصه الأزهري بالعراق ، قال : وأهل العراق يقولون لدهن الياسمين دهن الزنبق ، وأنشد ابن بريّ لعمارة :(١٥٠)

ذو نَمَـشٍ لم يَدَّهِـنْ بالزَّنْبَـقِ

وجاء فى الشعر الجاهلي عند الأعشى يصور الترف الذى كان عليه ملوك الفرس الذين حفلت مجالسهم بالخمرة المعتقة والزنبق :(١٥١)

---

(١٤٥) اللسان : يسم .

(١٤٦) اللسان : يسم .

(١٤٧) تطلق كلمة Lily فى الانجليزية على الزنبق والسوسن والنيلوفر ، وتأتى فى حالة الصفة اى كالزنبقة فى الجمال والنقاء .

(١٤٨) الصحاح فى العلوم : زنبق .

(١٤٩) معجم الألفاظ الفارسية المعربة ص ٨٠ ، ولم يذكره الجواليقى فى المعرب .

(١٥٠) اللسان : زنبق .

(١٥١) ديوان الأعشى ص ١١٦ ، والعجز فى اللسان : زنبق .

وكِسْرىٰ شَهِنْشَاهُ الـذى سَارَ مُلكُـهُ ... لــهُ مــا آشتَهىٰ رَاحُ عَتِيقٌ وزَنْـبَقُ

ونعرف من شعر آمريء القيس أن النساء الجاهليات كن يتعطَّرن بالزنبق كما يتعطرن بالمسك ، وقد يجمعن بينهما :[152]

وفــوقَ الحَـوَايَــا غِــزْلَــةٌ وجَــآذِرٌ ... تضَمَّخْنَ من مِسْــكٍ ذَكِيٍّ وزَنْبَـقِ

وكذلك يقرن الأعشى بين المسك والزنبق فى وصفه للمرأة التى اذا تحركت فاح من أردانها أريج المسك والزنبق الذى جعله وردا :[153]

إذا تقـومُ يَضُـوعُ المِسْــك أصْـوِرةً ... والــزَّنْبَقُ الـوَرْدُ من أرْدَانِها شَمِــلُ

الأُقْحُــــوُان : CHAMOMILE , DAISY

الاقحوان[154] البَابُونَج ، وهو نبت طيب الريح حواليه ورق أبيض ووسطه أصفـر . والمقْحُوُّ من الأدوية الذي فيه اقحوان[155] . والاقحوان من نبات الربيع مُفَرَّض الورق دقيق العيدان له نَوْر أبيض كأنه ثغر جارية حـدثة السن[156] وقـال الأزهري : الاقحـوان هو القُرَّاص عند العرب وهو البابونج والبابونك عند الفرس[157] .

وقد ردد الشعر ذكر الاقحوان ، وشبه الشعراء بأريجه طيب ريح حبيباتهم ، هذا مالك بن حـريم الهمـداني يشبــه طيب رضــاب حبيبتــه وطيب نكهتـه بجنى الكــافـور والمســك

---

(١٥٢) ديوان امرىء القيس ص ١٣٣ .

(١٥٣) ديوان الأعشى ص ١٤٥ .

(١٥٤) جنس زهر مشهور من الفصيلة المركبة يسمى زهرة الغريب فى دمشق وأراولة فى مصر ، والكلمة العلمية **Chrysanthemum** معناها زهرة الذهب ، وأحد أنواع هذا الجنس هو الاقحوان فى مفردات ابن البيطار اى البابونج الأبيض الزهر ، وهناك أنواع كثيرة من الاقحوان منه اقحوان زورقى وعريض الزهر واقحوان البحيرات واقحوان الحدائق ، وكانوا يسمونه البهار (الصحاح فى العلوم : قحا) .

(١٥٥) الصحاح : قحا .

(١٥٦) اللسان : قحا .

(١٥٧) اللسان : قحا . وعن آدى شير : البابونج تعريف (بَابُونه) أو (بابونك) وهى حشيشة ذات زهر كبير النفع فى التحليل . (معجم الألفاظ الفارسية المعربة ص ١٤) ولم يذكره الجواليقى فى المعرب . وقـال الأزهرى : ويجمع الاقحوان على أقاح وقد حكي : قحوان ، ولم يُرَ الا فى الشعر ، ويصغر على أقيحي لأنه يجمع على أقاحى بحذف الألف والنون ، وقال ابن برى : يصغر على أقيحيان والواحدة أقيحيانة .

والاقحوان :(١٥٨)

كأنَّ جَنىَ الكَافُورِ والمِسْكِ خالِصاً ... وبَرْدَ النَّدَىٰ والأُقْحُوانَ المُنَزَّعَا
وقَلْتاً قَرَتْ فيه السَّحابةُ ماءَها ... بأنيابها والفارسيَّ المُشَعْشَعَا

ويشبه النابغة الذبياني ثغر المتجردة وأسنانها البيض بالأقحوان بعد أن غسلته الأمطار فبدا زاهيا ناصع البياض ، وأشد ما يكون الاقحوان صفاء غِبَّ المطر :(١٥٩)

تَجْلُو بقَادِمَتَيْ حَمامةِ أيْكَةٍ ... بَرَداً أُسِفَّ لِثَاتُهُ بالإِثْمِدِ
كالأُقْحُوانِ غَداةَ غِبِّ سَمائِه ... جَفَّتْ أعاليهِ وأسفَلُه نَدي

وقد تناول هذا المعنى بشر بن أبي خازم فقال إن النساء يفتحن أفواهن عن ثغر كالاقحوان ، ووصف الاقحوان بأنه أصابه المطر فهو أندى وأرفّ له ، وقد أعجب هذا البيت النقاد القدامى ، نقل المرتضى قول الأصمعي : ما وصف أحد الثغر الا احتاج إلى قول بشر بن أبي خازم :(١٦٠)

يُفَلِّجْنَ الشِّفَاه عن آقْحُوانٍ ... جَلاهُ غِبَّ سَارِيَةٍ قِطَارُ

ويشبه طرفة بن العبد كذلك فم حبيبته وأسنانها البيض المفرقة بالأقاحي في بياضها ورقتها وصفائها واتساقها :(١٦١)

بَادِنٌ تجلو إذا ما آبتسمتْ ... عن شَتِيتٍ كأقَاحِ الرَّمْلِ غُرْ

وصورة الاقحوان ترتبط بصورة الفم ذي الاسنان البيض البراقة ، ويلتمس البريق في الصورة من الاقحوان الندي الذى أمطر فبدا زاهيا ملتمعا غب المطر ، او حين يعلوه الندى ، وكذلك يصور عبيد بن الأبرص ثغر حبيبته :(١٦٢)

---

(١٥٨) الأصمعيات ص ٦٣ .
(١٥٩) ديوان النابغة ص ٤٠ .
(١٦٠) ديوان بشر بن أبي خازم ص ٦٣ ، وأمالي المرتضى ١/٥١١ .
(١٦١) ديوان طرفة بن العبد ص ٥٦ .
(١٦٢) ديوان عبيد بن الابرص ص ٦٦ .

وتَبسِمُ عن عَـذْبِ اللِّثَاتِ كـأنّـهُ ⠀⠀⠀ أقـاحِي الرُّبَىٰ أضْحَىٰ وظـاهِرُهُ نَـدِ

ويشبه الأعشى ثغر المرأة وأسنانها البيض بزهر الاقحوان المتناسق الذي لم يكسر :[١٦٣]

وتضحـكُ عن غُـرِّ الثَّنَـايا كـأنَّـهَ ⠀⠀⠀ ذُرَىٰ أقْـحُـوانٍ نَـبْتُـه لم يُـفَـلَّلِ

ويكرر الأعشى البيت بألفاظه فى قصيدة ثانية ، مؤكدا أن الاسنان البيض متناسقة :[١٦٤]

وتضحـكُ عن غُـرِّ الثَّنَـايا كـأنَّـهُ ⠀⠀⠀ ذُرَىٰ أُقْـحُـوانٍ نَبْتُـهُ مُـتَـنَـاغِـمُ

البـــان : Moringa, Ben

ضرب من الشجر[١٦٥] طيب الزهر واحدته بانة ، ومنه دهن البان يستخرج من حب البان ويتطيب به ، والبان شجر يسمو ويطول فى استواء مثل نبات الأثل وورقه ايضا هدب كهدب الأثل ، وليس لخشبه صلابة ، وثمرته تشبه قرون اللوبياء الا ان خضرتها شديدة ، ولها حب يستخرج منه دهن البان[١٦٦] ، ويوضح الأزهري كيفية الاستفادة من دهن البان يقول : البانة شجرة لها ثمرة تربب بأفاويه الطيب ثم يعتصر دهنها طيبا[١٦٧] . ويستعمل دهن البان فى التدهين وفى معالجة أمراض عديدة[١٦٨] .

وقد عرف البان منذ عهد متقدم ، وأفاد منه الجاهليون ، وذكره الشعراء ، فامرؤ القيس يصف نسوة مترفات تحلين بضروب الحلى ، وتعطرن بـأصناف من الـطيب يعددهـا ومنها البان ، فى قوله :[١٦٩]

غَـرائِـرُ فى كِنٍّ وصَـوْنٍ ونِعْمـةٍ ⠀⠀⠀ يُحَلَّيْنَ يـاقُـوتـاً وشَـذْراً مُفَـقَّـرَا
ورِيْـحَ سَنـاً فى حُقَّـةٍ حِمْـيَـرِيَّـةٍ ⠀⠀⠀ تُخَصُّ بمَفْـرُوكٍ من المِسْـكَ أذْفَـرا

---

(١٦٣) ديوان الأعشى ص ١٤١ .

(١٦٤) ديوانه ص ١٧٧ .

(١٦٥) الكلمة الفرنسية مأخوذة عن العربية ، شجر البان من الفصيلة البانية Moringaceae وليس فيها غير هذا الجنس .

(١٦٦) اللسان : بين .

(١٦٧) اللسان : بين .

(١٦٨) الموشى ٢ /١٢٧ ط ليدن ، جواد علي ٧/ ٥٣٢ . وكثيرا ما يستعمل مخلوطا بغيره من انواع الطيب .

(١٦٩) ديوان امرىء القيس ص ٩٢ .

وبَــانــاً وأَلْــوِيّــاً من الهِنْــدِ ذَاكِيــاً ورَنْــداً ولُبْنَىَ والكِبَــاءَ المُقَـتَّــرا

ولاستواء شجرة البان وطولها ونعومتها ، شبه الشعراء الجارية الناعمة ذات الشطاط بالبانة ، فيقال : كأنها بانة ، وكأنها غصن بان ، قال قيس بن الخطيم :(١٧٠)

حَــوْرَاءُ جَيْــداءُ يُسْتَضَــاءُ بهــا كــأَنَّهَا خُــوطُ بَــانَــةٍ قَــصِــفُ

ويقول امرؤ القيس يصف قوام امرأة :(١٧١)

بَــرَهْــرَهَــةٌ رُودَةٌ رَخْــصَــةٌ كخُــرْعُــوبَــةِ البَــانَــةِ المُنفَــطِرْ

البَنَفْسَج : Violet

من نجوم الأرض طيب الرائحة ، جنس زهر مشهور من الفصيلة البنفسجية أنواعه كثيرة(١٧٢) ، واللفظ معرب من (بَنَفْشَه) الفارسية(١٧٣) ، وورد قليلا فى الشعر الجاهلي ، قال الجواليقي : « وتردده فى الشعر القديم قليل »(١٧٤) ، وجاء فى شعر الأعشى يذكر مجلسا فيه ضروب الورد والرياحين :(١٧٥)

لنــا جُلَّسَــانٌ حــولَهــا وبَنَفْسَــجٌ وسِيسِنْبَــرٌ والمَــرْزَجُــوشُ مُنَمْنَــمَا

وأنشدوا بيتا زعموا أنه لمالك بن الرَّيب التميمي يذكر فيه دُهْنَ البَنَفْسَجِ :(١٧٦)

عجِبْتُ لعَــطَّارٍ أتــانَــا يسُــومُنَــا بجَبَّــانَــةِ الــدَّيْــرَيْنِ دهن البنفســج

وعُرفت الكوفة بصناعة دهن البنفسج ، يقول الثعالبي : « إن من خصائص الكوفة

(١٧٠) ديوان قيس بن الخطيم ص ١٠٧ ، واللسان : بين . وقال ابن سيده : « قضينا على ألف البان بالياء وان كان عينا لغلبة (بين) على (بون) » .

(١٧١) ديوان امرىء القيس ص ١١٠ ، وعجز البيت في الصحاح : بين .

(١٧٢) منه بنفسج الأحراج وبنفسج ذو دابرة وذو زهرتين ، وبنفسج عطر ، وقرني ، وكفى الورق ، ومثلث الألوان زهرة الثالوث وغير ذلك (الصحاح في العلوم ، بنفسج)

(١٧٣) المعرب ص ٧٩ ومعجم الألفاظ الفارسية المعربة ص ٢٨ .

(١٧٤) المعرب ص ٧٩ .

(١٧٥) المعرب ص ٨٠ ، وديوان الأعشى ص ١٨٦ .

(١٧٦) المعرب ص ٨٠ .

البنفسج الذى يعم دهنه البلاد وكذلك دهن الورد بها »[١٧٧] ، وقد يخلط العنبر بالبنفسج لتقويته وجعل أريجه أشد عبقا .[١٧٨]

الإذْخِـــــر :

ومما يلحق بالعطور النباتية ويستعمل طيبا بالخلط الأذخر ، وهو حشيش طيب الريح أطول من الثيل ينبت على نبتة الكولان ، واحدتها اذخرة ، وهى شجرة صغيرة ، ويطحن الاذخر فيدخل فى الطيب[١٧٩] . ووصف أبو حنيفة هذه النبتة فقال : « الإذخر له أصل مندفن دقاق ذفر الريح ، وهو مثل أسل الكولان الا أنه أعرض وأصغر كعوبا وله ثمرة كأنها مكاسح القصب الا أنها أرق وأصغر ، وهو يشبه فى نباته الغرز ، يطحن فيدخل فى الطيب ، وهى تنبت فى الحزون والسهول وقلما تنبت الاذخرة منفردة ، ولذلك قال ابو كبير الهذلي :[١٨٠]

وأخـــو الابـــاءَةِ إذْ رأى خُــلَّانَــهُ ... تَــلَّىٰ شِفَـاعــاً حـولَـهُ كـالاذْخِـرِ

قيل : واذا جف الاذخر آبيضَّ ، قالِ الشاعر وذكر جدبا :[١٨١]

إذا تلعـاتُ بـطنِ الخَشْـرَجِ أمستْ ... جَـديبـاتِ المَسـارِحِ والمَـرَاحِ
تهـادى الـريـحُ اذخَـرَهُنَ شُهْبَـاً ... ونُــودي فى المجـالسِ بـالقِـدَاحِ

ويستعمل الاذخر فى تسقيف البيوت ، يوضع فوق الخشب ، ويوضع كذلك فى القبور وفى هذا جاء قول العباس بن عبد المطلب فى حديث الفتح وتحريم مكة : « إلا الاذخر فانه لبيوتنا وقبورنا »[١٨٢] ، وربما استعملِ فى القبور بأن يوضع عـلى الموتى مـع الكفن ، وقد يستفاد هذا من حديث خبَّاب بن الأرتّ فى مقتل مصعب بن عمير يوم أحد ، قال : « فلم نجد ما نكفنه الا بردة ، اذا غطينا بها رأسه خرجت رجلاه ، واذا غطينا رجليه خرج رأسه ،

(١٧٧) لطائف المعارف ص ١٦٩ .
(١٧٨) المستطرف ٢ / ٣٢ .
(١٧٩) اللسان : ذخر .
(١٨٠) اللسان : ذخر .
(١٨١) السابق نفسه .
(١٨٢) البخاري : جنائز ٧٦ ، مغازي ٧٣ .

فأمر النبي ﷺ أن نغطي رأسه وأن نجعل على رجليه من الاذخر »[١٨٣] . وفى الحديث أيضا فى صفة مكة : (وأعذق إذخرها) اى صار له أعذاق[١٨٤] . وجاء الاذخر فى شعر بلال مقرونا بالجليل ، والجليل هو الثمام فى لغة الحجاز ، وهو نبت ضعيف يحشى به خصاص البيوت ، قال بلال بن رباح مؤذن الرسول حين قدم المدينة فأصابته الحمى :[١٨٥]

ألا ليتَ شِعــري هــل أبيتَنَّ ليلةً ... بــوادٍ وحــولي إذْخَــرٌ وجَـليــلُ
وهــل أرِدَن يــومــا ميــاهَ مِجَنَّــةٍ ... وهــل يَبْـدُوَنْ لي شَــامــةٌ وطَفِيــلُ

عطــور عباسـية :

وظهرت بعد العصر الجاهلي وبخاصة فى العصر العباسي عصر الحضارة والترف عطور لم يرد ذكرها ـ او لم تشع ـ فى العصر الجاهلي ، ولم تعرف فى أخبارهم وأشعارهم ، من هذه العطور :

النِّيَنوفَر : يعرِّفه ابن الجوزي بأنه ضرب من الرياحين يستخدم من قبل العشاق خاصة ، يكثرون من شمه[١٨٦] ، وكان غالي الثمن ، بلغ فى سنة ٤٤٨ هـ سعر النينوفرة الواحدة دينارا واحدا .[١٨٧]
الصَّنْدَل : عود يؤتى به من الهند ذو لون أحمر وأبيض .[١٨٨]
الصِّياح : ضرب آخر من العطور عرف فى العصر العباسي ، وقيل إنه عطر او غِسْل .[١٨٩]
ماء الورد : من العطور التى شاعت فى العصر العباسي ، وبخاصة ماء ورد الجوري .[١٩٠]
البُنْك : ضرب من الطيب عربي ، وهو دخيل[١٩١] ، وهو قشر عَطِر الرائحة يشبه قشر شجر

---

(١٨٣) عمدة القارى ٨ / ٦٠ .
(١٨٤) اللسان : ذخر .
(١٨٥) عمدة القارى ٢١ / ٢١٦ ، واللسان : جلل ، وفي اللسان : بفج وحولي .
(١٨٦) ذم الهوى ص ٦٣٤ .
(١٨٧) المنتظم ٨ / ١٧٠ .
(١٨٨) معجم الألفاظ الفارسية المعربة ص ١٠٨ .
(١٨٩) الموشى ٢/١٢٧ ط ليدن ، القاموس المحيط : صيح .
(١٩٠) لطائف المعارف ص ١٧٩ .
(١٩١) الصحاح واللسان : بنك ، القاموس المحيط : بنك .

التوت يجلب من الهند واليمن .[١٩٢]

منثور بغداد : ذكره الثعالبي ، يستخرج من نبات زهر ذكي الرائحة[١٩٣] ومن نسبته الى بغداد يعني انه عرف وشهر بها .

عطـــور عباسـية مركبـة :

وعرفت فى العصر العباسي مركبات وأخلاط من العطور منها :

الغَالية : نوع من الطيب مركب من مسك وعنبر وعود ودهن[١٩٤] ، وقيل : مزج المسك بالعنبر والبان ، أما اسم الغالية فروى الغزولي : أن عبد الله بن جعفر أهدى معاوية قارورة من الغالية ، فسأله كم أنفق عليها ، فقال : مالا كثيرا ، فقال معاوية : هذه غـالية ، فسميت بالغالية[١٩٥] ، وقيل : سماها بذلك سليمان بن عبد الملك[١٩٦] . ولا أظن أن هذه التسمية صحيحة ، لأن الغالية كانت معروفة قبل هذا العهد ، عرفت منذ زمن رسول الله ﷺ ، ففى حديث عائشة : (كنت أغلف لحية رسـول الله صلى الله عليـه وسلم بالغالية)[١٩٧]

وروي أن ابن عباس كان يحرم والغالية على صلعته كأنها الربُّ[١٩٨] ، وأكثر ما تستعمل الغالية فى تطييب اللحى ، والملاحظ ان جل أمثلة المعاجم فى مادة (غلف) منصرف الى اللحى ، ففى اللسان : « غلف لحيته بالطيب والحناء والغالية وغلفها لطخها ، وكرهها بعضهم ، وقال انما هو غلّاها ، وقال بعضهم : تغلف بالغالية اذا كان ظاهرا ، فاذا كان داخلا فى أصول الشعر قيل تغلل ، وغلف لحيته بالغالية غلفا وغلفها تغليفا »[١٩٩] .

وقد شاع استعمال الغالية فى العصر الأموي والعصر العباسي كلما كثر المال وشاع الترف ، يروى ان عمر بن عبد العزيز لما بنى بفاطمة بنت عبد الملك أسرج فى مسارجه تلك الليلة

---

(١٩٢) رسوم دار الخلافة ص ١٠١ هامش المحقق ميخائيل عواد .

(١٩٣) لطائف المعارف ص ٢٣٩ .

(١٩٤) اللسان : غلا .

(١٩٥) مطالع البدور ١/٦٢ ، المستطرف ٢/٣١ .

(١٩٦) اللسان : غلا .

(١٩٧) اللسان : غلا ، غلف .

(١٩٨) عيون الأخبار ١/٣٠٣ .

(١٩٩) اللسان : غلف .

بالغالية[٢٠٠] . ويبدو ان مزج العطور ببعضها كان فنا يعرفونه ، وهناك بعض الخلطات التى يبتكرونها تكون لها رائحة نادرة كانوا يحرصون على سر صناعتها خوف ان تشيع وتبتذل ، فقد شم مالك بن سليمان بن خارجة ريح الغالية من اخته هند بنت أسماء فقال : علميني كيف تصنعين بطيبك ، فقالت : لا أفعل ، تريد أن تعلمه جواريك ، هو لك مني كلما أردته ، ثم بينت مواده التى تخلط فى قولها : والله اني ما تعلمته الا من شعرك حيث تقول :[٢٠١]

أطيبُ الطِّيبِ عَرْفُ أُمِّ أَبَانِ ... فَأرُ مِسْكٍ بعَنْبَرٍ مَسْحوقِ

واذا جاء العصر العباسى أسرفوا فى صنع الغالية وحفظها والتفنن فى صنعها وتخصيص خزائن لها ، ففى المنتظم[٢٠٢] : « ان الخليفة المعتضد أحضر خادماً يلي خزانة الطيب فقال له : كم عندكم من الغالية ، قال : نيِّف وستون حِبًّا من عمله عدة من الخلفاء ، فقال : فأيها أطيب ، قال : ما عمله الواثق ، فأمر باحضاره ، فأحضر حبا عظيما يحمله عدد من الخدم ففتح.فاذا بغالية قد ابيضَّت من التعشب وجمدت من العتق فى نهاية الذكاء فأعجبت المعتضد » .

اللَّخَالِخ : أخلاط من الطيب يتكون من مزج العود والمسك والكافور واللَّادِن[٢٠٣] ، ويذكر الجاحظ ان أسماء بنت داود أهدت الى أسماء بنت المنصور مائة ركن من الفضة فيها أنواع اللخالخ[٢٠٤] ، ومعنى هذا انهم كانوا يصنعون أصنافا كثيرة من هذا الطيب .

المثلثة الخزائنية : ذكرها الوشاء[٢٠٥] ، ومن اسمها انها كانت تتركب من ثلاثة أصناف من العطور ، ولم تردنا معلومات وافية عنها .

النَّدُّ : مركب آخر عرف فى العصر العباسي قوامه العنبر وماء الورد والمسك والعود[٢٠٦] . وفى اللسان : « النَّد ضرب من الطيب يدخَّن به ، وقال ابو عمرو : يقال

---

(٢٠٠) المستطرف ٢/٣١ .

(٢٠١) المستطرف ٢/٣١ .

(٢٠٢) المنتظم ٦/٧٢ .

(٢٠٣) الألفاظ الفارسية المعربة ص ١٤١ .

(٢٠٤) المحاسن والأضداد ص ٢٤٠ .

(٢٠٥) الموشى ٢/١٢٧ .

(٢٠٦) مطالع البدور ١/٦٣ ـ ٦٤ .

للعنبر الند ، وللبَقَّم : العَنْدم ، وللمسك الفَتِيق » .(٢٠٧)

الذَّرِيرة : الذريرة والذرور عطر وهو ما آنتُحِتَ من قصب الطيب الذى يجاء به من بلد الهند ، يشبه قصب النُّشَّاب(٢٠٨) ، وكان هذا الطيب معروفا بمكة ، وقيل هو نوع من الطيب مجموع من أخلاط ، وجاء فى حديث عائشة : « طيبَّتُ رسول الله ﷺ بيدى بذريرة فى حجة الوداع للحِلّ والاحرام » .(٢٠٩)

وقد يستعمل لتطييب الموتى أيضا ، ففي حديث النخعي : « يُنْثَر على قميص الميت الذريرة »(٢١٠) .

السُّكُّ : ضرب من الطيب يركب من مسك ورامِك(٢١١) ، وفى حديث عائشة : « كنا نضمد جباهنا بالسُّك المطيب عند الاحرام »(٢١٢) ، وجاء كذلك فى حديث أنس بن مالك : « ان أم سليم كانت تأخذ من عَرَق النبي ﷺ وشَعْره اذا نام فتجمعه فى سُكّ ، وحين حضرت أنس بن مالك الوفاة أوصى أن يجعل فى حنوطه من ذلك السك »(٢١٣) .

وجاء ذكر السك فى شعر عمر بن ابي ربيعة فى العصر الأموي :(٢١٤)

كتاب بسُكٍّ حالك وبصفرة ومِسْك صهابيّ يُعَلُّ بمجمرِ

التجمير والبخور : Incense

ويكون التجمير بمجمرة أو مبخرة (Cencer) فيها نار يوضع عليها شيء من بخور

---

(٢٠٧) اللسان : ندد .

(٢٠٨) اللسان : ذرر .

(٢٠٩) صحيح مسلم ٣/ ٢٧٠ ، اللسان والتاج : ذرر .

(٢١٠) اللسان : ذرر .

(٢١١) الرامك : شيء أسود كالقار يخلط بالمسك فيجعل سكا ، قال الشاعر :

ان لك الفضل على صحبتى والمِسْك قد يستصحب الرّامِكا

(اللسان : رمك ، والرامك بكسر الميم وفتحها ، والكسر أعلى) .

(٢١٢) مسند ابى داود : مناسك ٣١ ، ٤٠ .

(٢١٣) البخاري : استئذان ٤١ ، عمدة القارى ٢٢/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤ .

(٢١٤) ديوان عمر بن ابى ربيعة ص ١٥٠ .

أو مواد أخرى عطرة ، لتنبعث منها رائحة طيبة . والمجمر والمجمرة : التي يوضع فيها الجمر مع الدُّخْنَة ، وفي التهذيب : المِجْمَر قد تؤنث ، وهي التي تُدَخَّن بها الثياب ، قال : من أنثه ذهب به الى النار ، ومن ذكَّره عنى به الموضع ، وأنشد ابن السكِّيت لحُمَيد بن ثور :[1]

لا تصطَلي النارَ إلّا مِجْمَراً أرِجاً قد كسَّرتْ من يلَنْجُوجٍ له وقَصا

ومنه قول النبي ﷺ : (ومجامرهم الألُوَّة ، وبخورهم العود الهندي غير مُطَرَّى)[2] ، وقال ابو حنيفة : المجمر نفس العود ، واستجمر بالمجمر اذا تبخر بالعود[3] . ويقال ثوب مُجْمَر ومُجَمَّر ، وأجمرت الثوب وجمرته ، اذا بخرته بالطيب ، والذي يتولى ذلك مُجْمِر ومُجَمِّر (بالتشديد ودونه) ، ومنه نُعَيْم المُجْمِر الذي كان يلي إجمار مسجد رسول الله ﷺ . وثوب مُجَمَّر : مُكَبَّى اذا دُخِّن عليه ، والجامر : الذي يلي ذلك ، قال :[4]

وريحُ يلَنْجُوجٍ يُذَكِّيهِ جَامِرُهْ

وقد نالت المجامر من العناية وجودة الصناعة حدا كبيرا ، وتمثل المجامر الفن الجاهلي الرفيع المتميز ، وقد عُثِر على نماذج عديدة منها صنعت من مواد مختلفة ، من مرمر ومن معادن مثل البرنز أو الذهب والفضة ، وقد افتن الصناع في صنعها ، فمنها مفتوح ليس له غطاء ، وبعضها الآخر له غطاء ، وقد نقش على بعض منها اسم الطيب الذي يحرق بالمجمرة واسم صاحبها والمعبد او الاله الذي خصصت به[5] . أما المباخر الاسلامية فكثيرة ، وصناعتها على قدر كبير من الفن والابداع ، سواء ما كان منها مصنوعا من الفضة او النحاس ، وفي المتاحف الاسلامية أنواع كثيرة بلغت حدا كبيرا من الجودة والاتقان .

ويكرم الضيوف بتقديم الطيب أو البخور اليهم ، توجه المجمرة نحو الشخص المراد تكريمه فيتبخر بها ، والتجمير علامة من علامات التقدير والتكريم ومازالت هذه العادة

---

(١) ديوان حميد بن ثور ص ١٠١ واللسان : جمر . اليلنجوج : العود ، والوقص : كسار العيدان ، أراد : الا عودا أرجا على النار .

(٢) البخاري : بدء الخلق ٨ ، عمدة القارى ١٧/١٥٤ .

(٣) اللسان : جمر .

(٤) اللسان والتاج : جمر .

(٥) جواد على ٨/٧٥ .

معروفة فى بعض البيئات العربية والاسلامية وبخاصة فى الخليج والجزيرة العربية ، وان أخذت شأن كثير من العادات والتقاليد العريقة بالانحسار . وقد كانوا يجمرون الميت كذلك اكراما له ، وهو تبخيره بالطيب لتكون رائحته طيبة ، وقد جاء فى الحديث : (اذا أجمرتم الميت فأجمروه ثلاثا)[٦] ، وفى الحديث أيضاً ان رسول الله ﷺ قال : (أجمروا ثيابي اذا مت ثم حنِّطوني)[٧] .

والبَخُور ما يتبخر به ، وثياب مبخرة : مطيبة[٨] ، ويقال : بَخِّر علينا من بَخُور العود : أى طَيبِّ[٩] ، وكانوا وما زالوا يحرقون البخور فى المباخر ويطيبون به المعابد والبيوت ، ويبخرون الضيوف ويطيبون ثيابهم . والبخور من المواد الثمينة التى لا يقدر على شرائها الا الأغنياء الموسرون ، وأنواعه كثيرة ، منها :

العُود أو العود الهندي :[١٠] Aloes- Wood

العود : الخشبة المطرَّاة يدخَّن بها ويستجمر بها ، غلب عليها الاسم لكرمه ، وفى الحديث : (عليكم بالعود الهندي)[١١] ، قيل : هو القُسْط البحري ، وقيل : هو العود الذى يتبخر به[١٢] . ويقال : يراد بالعود المَنْدَل ، واستشهدوا بقول بعض المولدين :[١٣]

وقَهْوةٍ من سُلافِ الدَّنِّ صَافِيةٍ كالمِسْكِ والعَنْبَرِ الهنديِّ والعُودِ
تستَلُّ روحَكَ فى بِرٍّ وفى لَطفَ اذا جَرَتْ منك مجرى الماءِ فى العُودِ

وأجود العود المندلي ، نسبة الى مندل ، قرية من قرى الهند ، قال ياقوت : مَنْدَل بلد بالهند منه يجلب العود الفائق الذى يقال له المَنْدليّ ، وأنشد فيه :[١٤]

---

(٦) مسند أحمد بن حنبل ٢٢١/٣ ، اللسان والتاج ، جمر ، وانظر جواد على ٤١/٥ .
(٧) موطأ مالك : جنائز ١٢ .
(٨) التاج : بخر .
(٩) اللسان : بخر .
(١٠) تطلق كلمة (عود) على العود الهندي ، وعود الند ، وعود الألوة ، والنجوج ، وهو شجر من فصيلة المازريونا فصيلة الألنجوجيات ، وله عود راتينجى اذا حرق سطعت له رائحة جميلة (الصحاح في العلوم : عود) .
(١١) بخاري : طب ١٠ . صحيح مسلم بشرح النووى ٦١/٥ .
(١٢) اللسان : عود
(١٣) اللسان : عود .
(١٤) معجم البلدان : مندل .

إذا ما مَشَتْ نادىٰ بما فى ثيابِها ذكيُّ الشَّذَا والمَنْدَليُّ المُطَيَّرُ

وقيل : وأجوده أصلبه ، وامتحان رطبه أن تطبع فيه نقش الخاتم فان انطبع فرطب والا فلا ، ومن خصائصه ان رائحته تطبع فى الثوب اسبوعا فلا يقمل ما دامت فيه(١٥) .

وفى صبح الأعشى تفصيل لشجر العود وأنواعه وأصله ، فأما شجره فنقل عن اهل المعرفة انه شجر عظام ينبت ببلاد الهند ، وانه لا تصير له رائحة الا بعد ان يعتق ويقشر فاذا قشر وجفف حمل الى النواحي حينئذ ، وزعم أنه يقطع ويقلع ظاهره من الخشب الأبيض ويدفن في التراب سنين حتى تأكل الأرض ما داخله من الخشب ويبقى العود لا تؤثر فيه الأرض . وروى عن بيع العود امرا طريفا ، ذلك انه يأتى به قوم فى المراكب الى ساحل الهند فيقفون علىٰ البعد بحيث لا ترى اشخاصهم ، ثم يطلعون ليلا فيضعونه بفرضة تلك البلاد ، ويخرج أهل البلد نهارا فيضعون بإزائه بضائع يتركونها إلى الليل ، فيأتي أصحاب العود فمن أعجبه ما بازاء متاعه أخذه والا تركه ، فيزيدونه حتى يعجبه فيأخذه(١٦) .

أما جودته ، فأجوده ما كان صلبا رزينا ظاهر الرطوبة كثير المائية والدهنية ، الذى له صبر على النار ، وغليان ، وبقاء فى الثياب . وأفضل الوانه : الأسود ، والأزرق الذى لا بياض فيه ، ثم منهم من يفضل الأسود على الأزرق ، ومنهم من يفضل الازرق على الأسود . وذكر القلقشندي ثمانية عشر ضربا : المندلي ، والقامروني والسمندوري ، والقماري ، والقاقلي ، وكلها نسبة الى مدن فى بلاد الهند ، والصنفي والصندفوري ، والصيني ، وتجلب هذه الأصناف من بلاد الصين ، وهناك أصناف اخرى يؤتى بها من بلاد الهند او الصين او ساحل الزنج(١٧) .

وقد استعمل العود عطرا يستجمر به واستعمل دواء كذلك جاء فى الحديث عن أم قيس بنت محصن قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (عليكم بهذا العود الهندي فان فيه سبعة أشفية)(١٨) ، وقيل : ومما يستطب به العود الهندي انه قابض فيه مرارة يسيرة ، وقشره كأنه

(١٥) المستطرف ـ الأبشيهي ٢/٢٣ .
(١٦) صبح الأعشى ٢/١٢٥ ـ ١٢٦ باختصار .
(١٧) صبح الأعشى ٢/١٢٦ ـ ١٣٠ باختصار .
(١٨) بخاري : طب ١٥ . عمدة القارى ٢١/٢٣٩ .

جلد موشى ، ويصلح اذا مضغ او يمضمض بطبيخه لطيب النكهة ، واذا شرب بالماء نفع من وجع الكبد ووجع الجنب وقرحة الأمعاء والمغص ، وقد يفضل العود الهندي على المندلي بأنه لا يولد القمل(١٩) .

وقد يجعلون العود الهندي القسط نفسه ، ففى الحديث السابق : (عليكم بهذا العود الهندي فان فيه سبعة اشفية منها ذات الجنب) ، قال الزهري : يريد الكُسْت يعني القُسْط وهى لغة فيه(٢٠) . والقسط : عود هندي يتبخر به يجاء به من الهند ، ويجعل فى البخور والدواء(٢١) . وهناك قسط عربي وهو (قسط ظفار) وتعرف بظفار الساحل ، نسب اليها العود الذى يتبخر به لأنه يجلب اليها من الهند ومنها الى اليمن(٢٢) . وفى اللسان : القُسْط بالضم ، عود يتبخر به لغة فى الكُسْط عقار من عقاقير البحر ، وقال ابو عمرو : يقال لهذا البخور : قُسْط وكُسْط وكُشط(٢٣) .

وجاء في شعر بشر بن أبي خازم :(٢٤)

وقـد أوقِـرْنَ مـن زَبَـدٍ وقُـسْطٍ ومـن مِسْـك أحَـمَّ ومـن سِـلاحِ

وجاء القسط ايضا في قول الراجز :(٢٥)

تُـبْـدي نـقـيَّـاً زانها خمـارهـا وقُـسْـطةً مـا شـانَها غُـفـارُهـا

وكانوا يبخرون بالقسط النفساء والاطفال ، وفي حديث أم عطية : (وقد رُخِّص لنا عند الطهر اذا اغتسلت إحدانا من محيضها في نبذة من كست اظفار)(٢٦)

الـرَّنْـد : Myrtle (Aloes - Wood)

شجر طيب الرائحة من شجر البادية ، يُستاك به وليس بالكبير ولـه حب يسمى الغار

---

(١٩) عمدة القارى ٢١/٢٣٩ .
(٢٠) عمدة القارى ٢١/٢٥٢ .
(٢١) اللسان : قسط .
(٢٢) جواد على ٧/٢٣٧ .
(٢٣) اللسان : قسط .
(٢٤) ديوان بشر بن ابى خازم ص ٤٨ ، واللسان : قسط .
(٢٥) اللسان : قسط .

واحدته رَنْدَة ، وقيل هو الآس ، وقيل العود الذي يتبخر به ، وقال أبو عبيد : ربما سموا عود الطيب الذي يتبخر به رندا ، وأنكر أن يكون الرند الآس . وروى عن أبي العباس احمد بن يحيى انه قال : الرند الآس عند جماعة من أهل اللغة الا أبا عمرو الشيباني وابن الأعرابي فانهما قالا : الرند الحَنْوَة وهو طيب الرائحة[٢٧] . وزعم آدي شير انه فارسي ومعناه الطيب الرائحة ويطلق على الآس ، وقال : ويقرب منه (النردين) وهو السنبل الرومي المعرب عن اليوناني ، وهو (ناردا) بالفارسية القديمة[٢٨] .

وقد عرف الشعر الجاهلي هذا النبت العطر ، فجاء في شعر امريء القيس وفيه اشارة الى أنه مستورد مع عطور أخرى من الهند :[٢٩]

وبَـانَـاً وأُلْـوِيَّاً من الهنـدِ ذاكيـاً   ورَنْـداً ولُـبْنَى والـكِبَـاءَ المُـقَتَّـرا

ويصف بشر بن أبي خازم سفينة محملة بالسلاح وأنواع العطور ومنها الرند :[٣٠]

فـقـد أُوقِـرْنَ مـن قُسْطٍ ورَنْـدٍ   ومـن مِسْـكٍ أحَـمَّ ومـن سِـلاحِ

ويذكر عنترة الرند حين شاهد طائرا ينوح على غصن منه فهيج اشواقه فهو يبثه أشجانه على هذا النحو :[٣١]

ما شَاقَ قلبي في الـدُّجَىٰ غيرُ طـائرٍ   ينـوحُ على غُصنٍ رطيبٍ من الـرَّنْدِ
به مثلُ ما بي فهو يُخْفي من الجـوَىٰ   كمثلِ الذى أُخْفِي ويُبْدِي الذى أُبْدي
فبـاللهِ يـا ريـحَ الحِجَـازِ تنفَّسي   عـلى كَبِدٍ حَـرَّى تذوبُ من الـوَجْدِ

وأنشد اللحياني بيتا ذكر فه اعواد الرند في الاستشهاد على الألوَّة :[٣٢]

---

(٢٦) قال ابو عبد الله البخاري في شرح هذا الحديث : القسط والكست مثل الكافور والقافور ، نبذة : اى قطعة . (عمدة القارى ٢١/٦)

(٢٧) اللسان : رند .

(٢٨) معجم الألفاظ الفارسية المعربة ص ٧٣ .

(٢٩) ديوان امرىء القيس ص ٩٢ . المقتر : الذي هيجت رائحته

(٣٠) ديوان بشر بن ابى خازم ص ٤٨ .

(٣١) ديوان عنترة ص ٩٢ ـ ٩٣ ط ابراهيم الزين ، بيروت .

(٣٢) اللسان : ألا .

بسـاقَيْنِ سَـاقَيْ ذي قِضِين تَحُشُّهـا   بـأعـوادِ رَنْـدٍ أو ألا وِيَـةً شُقْـرا

الألُــوَّة : Aloes

الألوة العود الذي يتبخر به ، ذكر ابو عبيد انه معرب(٣٣) ، وفي اللسان : فارسي معرب والجمع ألاوِيَة دخلت الهاء للاشعار بالعجمة ، أنشد اللحياني :(٣٤)

بسـاقَيْنِ سـاقَيْ ذي قِضِين تَحُشُّهـا   بـأعْـوادِ رَنْـدٍ أو ألاوِيَـةً شُقْـرا

أما أبو منصور فلم يجعل الكلمة عربية ولا فارسية وذهب الى انها هندية .

والألُوَّة (بفتح الهمزة وضمها مع ضم اللام وتشديد الواو) وفيها لغات ، قال اللحياني يقال لضرب من العود أَلُوَّة (بفتح الهمزة) وأُلُوَّة (بضم الهمزة) ، ولِيَّة ، ولُوَّة ، ويجمع ألوة ألاوِيَة ، وشاهد لِيَّة قول الراجز :(٣٥)

لا يصـطلي ليـلةَ ريـحٍ صَـرْصَرِ   الا بُـعـودِ لِـيَّـةٍ او مِجْـمَـرِ

وعرف الشعر الجاهلي هذا العود العطر منذ زمن متقدم ، فقد ذكـره امرؤ القيس مـع مجموعة من ضروب العطور والبخور وقد نسبه الى الهند في قوله :(٣٦)

وبـانَـا وأُلْـويَّـاً من الهنـدِ ذاكيـا   ورَنْـداً ولُـبْنَى والـكِبَـاءَ الُمقَـتَّـرا

وأنشد ابن الأعرابي :(٣٧)

فجـاءت بكـافُـورٍ وعُـودِ أُلُـوَّةٍ   شَـآمية تُـذْكَى عليهـا المَجَـامِرُ

وفي الاسلام جاءت الألوة في حديث رسول الله ﷺ في صفة أهل الجنة : (أمشاطُهم الذهب ورشَحُهم المِسْك ومجامِرُهم الأُلُوَّة وأزواجهم الحُور العِين)(٣٨) ، وفي حديث ابن

---

(٣٣) المعرب ص ٤٤ ، ومعجم الألفاظ الفارسية ص ١٢ قال : فارسى معرب وفارسيته (الوا) وهو الصبر .
(٣٤) اللسان : ألا . ذو قضين : موضع ، وساقاها : جبلاها .
(٣٥) اللسان : ألا .
(٣٦) ديوان امرىء القيس ص ٩٢ .
(٣٧) اللسان : ألا .
(٣٨) صحيح مسلم : جنة ١٥ ـ ١٧ ، وصحيح مسلم بشرح النووى ٥/٦٩٣ واللسان : ألا .

عمر : (ان ابن عمر كان اذا استجمر استجمر بالألُوَّة غير مطَرَّاة وبكافور يطرحه مع الألوة ثم قال : هكذا كان يستجمر رسول الله ﷺ) (٣٩) ، وقوله : غيرمطراة أي غير مخلوطة بغيرها من الطيب . وعند وفاة النبي قال حسان بن ثابت : (٤٠)

ألا دفنتمْ رسولَ اللهِ في سَفَطِ   من الألُوَّةِ والكافُورِ منضُودِ

وجاء هذا البيت مع تغيير بسيط في ألفاظه منسويا لأعرابي قال عند دفن رسول الله ﷺ : (٤١)

ألا جعلتمْ رسولَ اللهِ في سَفَطِ   من الألُوَّةِ أحوَى ملْبَسا ذَهبَا

---

(٣٩) صحيح مسلم : ألفاظ ٢١ ، صحيح مسلم بشرح النووى ١٠٩/٥ .

(٤٠) ديوان حسان ص ٦٠ ط صادر .

(٤١) اللسان : ألا .

مصادر البحث

إحياء علوم الدين ـ الغزالي ، ط الحلبى مصر ١٩٣٩ م .

الأزمنة والأمكنة ـ المرزوقي ، ط حيدر اباد ١٣٣٢ هـ .

الاسلام والشعر ـ يحيى الجبورى ، ط مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٤ م .

الأصمعيات ـ الأصمعى ، تحقيق شاكر وهارون ، ط دار المعارف مصر ١٩٧٩ م .

الاضطرابات الجنسية عند الرجل والمرأة ـ موريس الديك ـ ط الاعتماد مصر .

الأعلاق النفيسة ـ ابن رستة ، ط ليدن ١٨٩١ م .

الأغاني ـ ابو الفرج الأصفهاني ، ط ساسى ، وط دار الكتب .

أمالي المرتضى ـ الشريف المرتضى ، تحقيق ابى الفضل ابراهيم ، ط القاهرة ١٩٥٤ م .

أيام العرب في الجاهلية ـ جاد المولى والبجاوي وابو الفضل ، ط الحلبي مصر ١٩٤٢ م .

تاج العروس ـ الزبيدي ، ط الخيرية مصر ١٣٠٦ هـ .

تاريخ اليعقوبي ـ احمد بن ابي يعقوب ، ط بيروت ١٩٦٠ م .

التبصر بالتجارة ـ الجاحظ ، ط دمشق ١٩٣٢ م .

تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ـ محمد عبد الرحمن المباركفوري ، ط دار الفكر بيروت ١٩٧٩ م .

الجمهرة (جمهرة اللغة) ـ ابن دريد ، تحقيق كرنكو ، ط حيدر اباد ١٣٤٤ هـ .

جمهرة أشعار العرب ـ ابو زيد القرشي ، ط صادر بيروت .

الحضارة المصرية القديمة ـ جوستاف لوبون ، ط مصر .

خزانة الأدب ـ البغدادي ، ط بولاق ١٢٩٩ هـ .

ديوان الأعشى ـ ط صادر بيروت .

ديوان تميم بن أبي بن مقبل ـ تحقيق عزة حسن ، ط دمشق ١٩٦٢ م .

ديوان جران العود النميري ـ ط دار الكتب المصرية ١٩٣١ م .
ديوان جرير ـ ط صادر بيروت .
ديوان الحطيئة ـ شرح ابى سعيد السكري ، ط بيروت ١٩٦٧ م .
ديـوان ذى الرمـة ـ تحقيق عبد القـدوس ابـو صـالـح ، ط دمشق ١٩٧٣ م وط المكتب الاسلامي ١٩٦٤ م .
ديوان زهير بن ابى سلمى ـ ط دار الكتب المصرية مصر ١٩٤٤ م .
ديوان الصمة القشيري ـ تحقيق عبد العزيز الفيصل ، ط الرياض ١٩٨١ م .
ديوان طرفه بن العبد ـ تحقيق درية الخطيب ولطفى الصقال ، ط دمشق ١٩٧٥ م .
ديوان العباس بن مرداس ـ تحقيق يحيى الجبوري ، ط وزارة الثقافة بغداد١٩٦٨ م .
ديوان عبيد بن الأبرص ـ ط صادر بيروت ١٩٦٤ م .
ديوان علقمة الفحل ـ ط سيد احمد صقر ، القاهرة ١٩٣٥ م .
ديوان عمر بن ابى ربيعة ـ ط العناني مصر ، ط بشير يموت بيروت ١٩٢٤ م .
ديوان عنترة العبسى ـ ط ابراهيم الزين ، بيروت .
ديوان الفرزدق ـ ط صادر بيروت ١٩٦٦ م . وط الصاوى مصر ١٩٣٦
ديوان قيس بن الخطيم ـ تحقيق ناصر الدين الأسد ، ط صادر بيروت ١٩٦٧ م .
ديوان لبيد ـ ط صادر بيروت .
ديوان النابغة الجعدي ـ تحقيق عبد العزيز رباح ، ط دمشق .
ديوان النابغة الذبياني ـ ط صادر بيروت .
ذم الهوى ـ ابن الجوزى ، تحقيق مصطفى عبد الواحد ، ط السعادة مصر ١٩٦٢ م .
رسوم دار الخلافة ـ ميخائيل عواد ، ط بغداد ١٩٦٤ م .
زهر الآداب ـ الحصري ، تحقيق البجاوي ط القاهرة ١٩٥٣ م .
سحر العطور ـ احمد الشحات ، ط لجنة البيان العربي ، مصر .
سنن الترمذي (الجامع الصحيح) ـ الترمذي ، شرح احمد شاكر ، ط مصر .
سنن الدارمي ـ الدارمي ، ط الاعتدال دمشق ١٣٤٩ هـ .
سنن ابى داود ـ ابو داود ، ط محيى الدين عبد الحميد ، مصر ١٩٣٦ م .
سنن النسائى ـ النسائى ـ ط الحلبى مصر ١٣١٢ هـ .

سيرة ابن هشام (السيرة النبوية) ـ ابن هشام ، ط محيى الدين عبد الحميد . مصر .
طبقات ابن سعد (الطبقات الكبير) ـ محمد بن سعد ، ط ليدن ١٣٢٢ هـ .
صبح الأعشى ـ القلقشندى ، ط وزارة الثقافة مصر ، مصورة عن ط دار الكتب المصرية .
الصحاح ـ الجوهرى (الصحاح في اللغة والعلوم) ، اعداد وتصنيف نديم واسامة مرعشلى ، ط بيروت .
صحيح مسلم (الجامع الصحيح) ـ مسلم بن الحجاج ، ط بولاق ١٣٢٩ هـ .
صحيح مسل بشرح النووي ـ بعناية عبد الله احمد ابو زينة ، ط الشعب ١٩٧٣ م .
عمدة القارى شرح صحيح البخاري ـ بدر الدين العيني ، ط دار الفكر بيروت .
عيون الأخبار ـ ابن قتيبة ، ط دار الكتب المصرية ، تصوير الهيئة المصرية ١٩٧٣ م .
الفاخر ـ المفضل بن سلمة ، تحقيق عبد العليم طحاوي ، ط القاهرة ١٩٦٠ م .
فتح الباري بشرح صحيح البخاري ـ ابن حجر العسقلاني ، ط بولاق ١٣٠١ هـ .
فقه اللغة وسر العربية ـ الثعالبي ، ط البابي الحلبي مصر ١٩٧٢ م .
القاموس الفريد في العصر الجديد ـ احمد النجفى ، ط طهران ١٣٥٤ هـ .
القاموس المحيط ـ الفيروزابادي ، ط الحلبى مصر ١٩٥٣ م .
الكامل في التاريخ ـ ابن الأثير ، ط دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٧ م .
كتاب الأمثال ـ القاسم بن سلام ، تحقيق عبد المجيد قطامش ، ط دار المأمون ١٩٨٠ م .
لسان العرب ـ ابن منظور ، ط الأميرية ، بولاق ١٣٠٠ هـ .
لطائف المعارف ـ الثعالبي ، ط الأبياري والصيرفي ، القاهرة ١٩٦٠ م .
مجمع الأمثال ـ الميداني ، ط محيى الدين عبد الحميد ، مصر ١٩٥٩ م .
المحاسن والأضداد ـ الجاحظ ، ط مصر ١٩٢٤ .
المحبر ـ ابن حبيب ـ ط دائرة المعارف العثمانية ، الهند ١٩٤٢ .
المزهر ـ السيوطي ، تحقيق جاد المولى وآخرين ، ط الحلبي مصر .
المستطرف من كل فن مستظرف ـ الابشيهي ، ط دار احياء التراث العربي مصر ١٩٥٢ م
مطالع البدور ـ الغزولي ، ط ادارة الوطن ١٢٩٩ هـ .
المعارف ـ ابن قتيبة ، ط القاهرة ١٩٣٤ م .
معجم الألفاظ الفارسية المعربة ـ السيد آدى شير ، ط مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٨٠ م .

معجم البلدان ـ ياقوت الحموى ، ط صادر بيروت .
المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ـ فنسنك ، ط ليدن ٣٦ ـ ١٩٦٩ م .
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ محمد فؤاد عبد الباقي ، ط القاهرة ١٩٦٠ م .
المعرب من الكلام الأعجمي ـ الجواليقي ، تحقيق احمد شاكر ، ط دار الكتب المصرية ١٩٤٢ م .
المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ جواد علي (يشار اليه في البحث باسم المؤلف اختصارا) ط دار العلم للملايين ، بيروت ٧٦ ـ ١٩٧٨ م .
المفضليات ـ المفضل الضبي ، تحقيق محمود شاكر وهارون ، ط دار المعارف مصر ١٩٧٦ م .
المنتظم ـ ابن الجوزى ، ط دائرة المعارف العثمانية ، حيدر اباد ١٣٥٩ هـ .
الموشى ـ الوشاء ، ط ليدن ١٣٠٢ هـ .

"You take my life" : tragi-comic rivalry in 'The Merchant of Venice'

by
A.M. Kinghorn

The Merchant of Venice is described as a "tragi-comedy", in purist eyes neither one thing nor the other. The "tragi-" element is usually considered the more significant. It involves Antonio, who is the "merchant" of the title, but not the dominant figure of the drama. His lack of commercial acuity compels him to borrow from a Jewish usurer, Shylock, at risk of his life, for Shylock, recalling past insults from Antonio, insists on a severe condition — the penalty for non-payment on the day of reckoning to be, as he says:

an equal pound
Of your fair flesh, to be cut off and taken
In what part of your body pleaseth me

(I, iii, 144-7)[1]

Since the part of the body referred to is that "nearest the merchant's heart", failure to meet his obligation would mean Antonio's death, undoubtedly an extreme penalty for debt, but when he agrees to this arrangement the borrower does not expect to have to pay any forfeit, because

Within these two months, that's a month before
This bond expires, I do expect return
Of thrice three times the value of this bond.

(ibid. 153-5)

However, when Fortune fails to smile upon his ventures, which on closer examination turn out to have been risky ones, Antonio finds himself liable to the law's demands. This is the "tragic situation, though Antonio is no Aristotelian hero. His strategy is of the hit-or-miss variety and his altruism and sense of obligation should not be permitted to divert attention from his shortcomings.

The "comedy" concerns Antonio's kinsman Bassanio, a prodigal who has squandered his resources and borrows money from Antonio so that he may compete for the hand of Portia, who (in the order in which he estimates her

attractions) is "a lady richly left", "fair", and "of wondrous virtues". Bassanio is a fortune-hunter, not a character to be admired or respected, and he is not even particularly likeable. His friend and companion is Gratiano, a rough type and in respect of Shylock, a Jew-baiter. The pair are birds of a feather, who take life as it comes and are not over-scrupulous when it comes to getting advantage for themselves.

A third story is that of Lorenzo, another friend to Bassanio, and Jessica, Shylock's daughter. This love-*affaire* between gentile and Jew is not very appealing. Jessica's seems to be the stronger personality. She prevails upon her lover to elope with her together with her father's dowry which she spends in Genoa. Even Shylock's dead wife's ring is traded there by Jessica. The Jew's estate eventually becomes their property according to a deed of gift which Shylock was ordered to make by the court. Lorenzo's conduct has a furtive air about it and Jessica disgraced her father but they reap a generous reward in the end.[2]

None of the trio, Bassanio, Gratiano or Lorenzo, invite praise as husbands and it may be justly concluded that they get the mates they deserve. Portia is far too clever for Bassanio and her manipulation of the law of Venice reveals not only her intellectual superiority but also her lack of scruple — as a modern lawyer observed, her conduct in the court is less than honest.[3] Her speech on "the quality of mercy" is a prime example of verbal casuistry. The incident with the ring in IV, ii demonstrates her cynicism and Bassanio's uncertain loyalty towards his recently-acquired wife, with Nerissa and Gratiano establishing a like relationship of mistrust. The attitudes of both women towards the male sex tend to the contemptuous.

As for her two failed suitors, each of whom she disparages, according neither any virtues, though they are both clearly honourable men with stricter principles than Bassanio, they are perhaps more fortunate than they realise. The shrewd and observant Nerissa, who names the original competitors one by one and listens to her mistress's demolition of their personalities reveals that she had known all along that every one of them had withdrawn:

> *You need not fear the lady having any of these lords,*
> *they have acquainted me with their determinations,*
> *which is indeed to return to their home, and to*
> *trouble you with no more suit.*
>
> *(II, ii, 96-9)*

and, while Bassanio is busy wondering which casket to choose, she agrees to marry Gratiano on condition that Bassanio makes a correct choice.

Jessica has something in common with Desdemona but her motives are more material. She determines to resolve the conflict within herself by becoming Christian and marrying Lorenzo and she knows the value of a ducat as well as her

father does. Her language has a practical ring — in her "in such a night" duologue with her lover she has the final word.

I would out-night you did nobody come

(V, i, 23)

and her last observation in the play is

I am never merry when I hear sweet music

(ibid 99)

which Lorenzo accounts for as "your spirits are attentive." The power of music to weaken human resolution was well known to Tudor writers on education, who advised that it should be guarded against.

The lottery by which Bassanio wins Portia is a dramatic device, absurd in itself, but acceptable as a commentary on the extent to which happy marriage rests on chance, like success in business or a law-suit wherein the outcome may hang on cunning. As Nerissa remarks

Hanging and wiving go by destiny

(II, ix, 83)

so although Bassanio is a less reliable type than Morocco or Arragon, who are men likely to keep to the conditions attached to a wrong choice, he is fated to win the game. As Arragon departs, he arrives, bearing "gifts of rich value" (purchased with five hundred ducats borrowed from Antonio). Of all the named suitors, Bassanio alone makes a good impression in advance. Portia does not love him but with typical self-concern follows her instinct that she should hold on to this young man for "some month or two" but he prefers to make his choice of casket right away rather than live in unhappy suspense.

While he is making up his mind, music sounds at Portia's request and the song "Tell me where is Fancy bred" is sung. This draws attention to the speech to follow wherein Bassanio comments on the deception of appearances, rejects the gold and silver caskets and selects the lead.[4] He has won the lady, his material welfare is assured and he joyfully becomes master of all he surveys. The token of this victory is Portia's ring; she makes him swear to be faithful to her for, as she tells him, their future relationship depends on continued possession of it. He does not keep his promise and her threat proves empty but the effect of the arrangement is to reduce Bassanio in stature and maintain Portia's control. Gratiano's parallel vow to Nerissa produces the same result. He breaks his word, the woman knows it and forgives his unreliability after he has been made to look foolish. Both women dominate the action because they control it and the "mercy" which they eventually show to their husbands is easily afforded.

The play is unified by the figure of Shylock, who first appears with Bassanio in I, iii and departs alone in IV, i. He is open to various interpretations, more or less

favourable. Most commentators agree that he merits some degree of sympathy but it is not easily decided whether his defeat at the hands of Portia-Bellario is the one significant item in the play or whether Shakespeare's motives in creating such a character were purely melodramatic. Is Shylock a symbol of the unacceptable face of money-power? Certainly weighty observations are made on the relationship between love, hate and riches.[5] The Jew is at times menacing, at times pathetic. He is abused by the other characters, called villain, dog, devil, wolf, cur and faithless.[6] He is a "usurer",[7] an occupation looked upon hypocritically by the Elizabethans as sinful, even though the legal rate of interest at that time was ten p.c. and men like Sir Thomas Gresham were busy promoting the Queen's credit in Antwerp's money-markets. Popular sentiment was against usury and Shakespeare drew heavily upon such feelings and upon "official" moral postures. He created Shylock, a Jewish usurer and thus a man condemned on two counts, since unconverted Jews were not allowed to live in England, and explained to the audience in dramatic terms how such a man might be expected to behave, given the kind of pressures to which he was bound to be subjected.[8] It is surprising that Shylock should respond to Antonio's petition as he does in I, iii, 101-24, or that Antonio considers his own past treatment of this usurer just? As one commentator observes:

> *... for the Elizabethan age, to understand*
> *did not necessarily mean to forgive. Shylock*
> *can be a thorough villain and yet be*
> *allowed to express what*
> *sort of treatment has made*
> *him what he is.*[9].

In terms of Elizabethan dramatic tradition, Shylock is at bottom a "revenger." His unusual bond, which has nothing to do with cash, is exacted to pay back Antonio, the epitome of Christian enmity, for a series of offences against Shylock's person. Antonio's attitude may be considered anti-semitic, but in fact he is just a typical Elizabethan Londoner lacking in understanding and disliking people who are different from himself. He does not "hate" Shylock, although Shylock hates him, "for he is a Christian" (I, iii, 37). He simply does not think of Shylock as a person with feelings that have to be considered. Shylock's assessment of their relationship is based as much on "the ancient grudge" as on personal insults in the Rialto.

Shakespeare was one of many writers who condemned lending for gain, even though it was admitted to be a necessary evil.[10] Shylock defends himself (I, iii, 66-85) when he describes how Jacob made a profit from sheep-breeding but Antonio rejects the Jew's argument angrily, telling Bassanio that

> *The devil can cite Scripture for his purpose*
> *An evil soul producing holy witness*
> *Is like a villain with a smiling cheek,*
> *A goodly apple rotten at the heart.*
> *O what a goodly outside falsehood hath!*
>
> *(sc.cit. 93-7)*

and linking Shylock with the appearance-reality motif which runs through the play.

We have touched on the abuse directed at Shylock. Even the Duke of Venice pre-judges him, saying to Antonio before the trial:

I am sorry for thee, — thou art come to answer
A stony adversary, an inhuman wretch,
Uncapable of pity, void and empty
From any dram of mercy.

(IV, i, 3-6)

to which Antonio responds by stating his readiness

To suffer with a quietness of spirit,
The very tyranny and rage of his

(ibid., 12-13)

thus conveying an image of Christian martyrdom and Stoical endurance of a rigid inhumanity which nothing can modify — the Duke has tried and failed to soften Shylock's heart and the law supports the Jew in his demand for a licence to kill, or so it seems. Old Testament justice is being opposed to New Testament grace — but Shylock has no faith in the latter. He wants his pound of flesh, and his logic tells him that he is right to reject sentiment which conflicts with his underlying wish for revenge.

The appellation "Jew" is used subtly. At first it is merely descriptive. When Antonio learns that Shylock intends to let him have the money without interest and in exchange for a forfeit he comments:

I'll seal to such a bond
And say there is much kindness in the Jew

(I, iii, 148-9)

and as Shylock takes his leave:

Hie thee gentle Jew.
The Hebrew will turn Christian, he grows kind

(ibid., 173-4)

though Bassanio is suspicious and mutters:

I like not fair terms, and a villain's mind

(175)

Launcelot Gobbo refers to "the Jew my master, who (God bless the mark) is a kind of devil... the very devil incarnation" (II, 22-3; 26) and later as "a very Jew" (i.e. a true example of the tribe). By young Gobbo he is almost always called

"Jew", "Shylock" only once. Solanio is quick to lash out with "villain Jew" and "Dog Jew" (II, viii, 4; 13). In the trial scene, "Jew" is used throughout. Portia-Bellario commences by asking, for purpose of legal identification, "Is your name Shylock?" but only on one further occasion does she so address him. Throughout the examination she employs the vocative "Jew!" while Gratiano's repeated asides endow the word with dramatic power as a sign of Christian contempt. Like Gobbo, Antonio slanders the race in general when he talks of Shylock's "Jewish heart" but other characters confine their attentions to the examples they know — Shylock and his fellow-usurer Tubal, of whom Solanio says:

Here comes another of the tribe — a third cannot be
match'd, unless the devil himself turn Jew

(III, i, 70-1)

Yet Shakespeare plays fair with Shylock, who is no undiluted villain, in spite of what the other characters say. He makes his case persuasively in two of the five scenes in which he appears — in I, iii as noted above and again in III, i, when he argues that Jew and Christian share a common humanity and by the same token a like need for revenge. In III, iii he shows his obsession with claiming the bond which is legally his without regard to any human considerations. He is not a Christian and his rights therefore are not obligated by the dictates of religion to show mercy under Christian pressure. Antonio thinks that Shylock is out to murder him but he is wrong — homicide is not his object though the irony of the situation is not lost on the audience. Shylock is so obsessed by the letter of the law and by his hatred that he cannot see farther than the act of cutting the flesh. Had he committed this act, he would then have been subject to the law of Venice as Portia-Bellario interpreted it, and liable to a serious penalty, namely, confiscation of lands and goods (IV, i, 305-8). As it is, the Venetian law bites him even more deeply in the end, for, as Portia-Bellario explains:

If it be proved against an alien,
That by direct, or indirect attempts
He seek the life of any citizen,
The party 'gainst the which he doth contrive,
Shall seize one half his goods, the other half
Comes to the privy coffer of the state,
And the offender's life lies in the mercy
Of the Duke only, 'gainst all other voice

(IV, i, 345-51)

Shylock's "crime" here is to be an alien, and an unconverted Christian to boot. He escapes the direct consequences because the Duke is merciful, that is, he does not sentence Shylock to death as Gratiano would have done. But he does forfeit his wealth, half to Antonio and half to the state's coffers. Antonio's mercy restores to Shylock the state's portion but retains control of the rest, though the terms of the arrangement are not indisputable. When Shylock dies, the property becomes Lorenzo's and Jessica's in virtue of a deed of gift which her father must

record. The other condition, involving conversion to Christianity, strikes a modern audience as more appalling than it was thought to be when Shakespeare wrote the play — conversion was the only alternative to deportation[11] — though the Jews who lived in London at the time held on to their traditional customs and their professed Christianity was probably no more than a device to permit residential status to be maintained. In Marlowe's **Jew of Malta** conversion to Christianity is a punishment, but this was most probably a reflection of popular attitudes to Jews. Shylock's reiterated scorn for Christians is not withdrawn by his forced conversion. Portia-Bellario's "Art thou contented, Jew? what dost thou say?" is rhetorical and Shylock's reply "I am content" is empty — he has anaesthetized himself against the Christian world of which he is now compelled to become a part. The irony is complete and although he has been totally defeated, he still retains some moral mastery of the situation which is difficult to explain other than in tragic terms. Like Iago, he is a "hater", who announces his identity in his first soliloquy:

I hate him for he is a Christian
But more, for that in low simplicity
He lends out money gratis, and brings down
The rate of usance here with us in Venice
If I can catch him once upon the hip,
I will feed fat the ancient grudge I bear him
He hates our sacred nation, and he rails
(Even there where merchants most do congregate)
On me, my bargains, and my well-won thrift,
Which he calls interest: cursed be my tribe
If I forgive him.

(I, iii, 37-47)

Of these the only "comic" or "light" reason is the second — the lending **gratis** — the others are all serious, but remote from the experience of the Elizabethan audiences, since so far as they were concerned the Jew was an unknown quantity. But as a conventional character out of classical comedy, Shylock, a man governed by obsession, is familiar; when this conventional figure is wedded to a stereotype — that of the Jew as seen by the Londoner of the 1590s — the resulting hybrid is striking. The man whose mania unbalances him to such a degree as to render normal social relations impossible was to become a key character in Moliere's comedies. **L'Avare, Le Misanthrope, Tartuffe,** for example, each depends on such a personage and when he appeared on the French classical stage in the mid-17th century he was regarded as novel, an original creation. An unremitting concern with money brought Harpagon to ridicule and isolated him from the rest of his world. Refusal to compromise with social hypocrisy did the same for Alceste while Tartuffe was bound by religious hypocrisy. But Shylock's mania is of a different order for his miserliness is not the most significant thing about him. Money is all important to him because it is his vocation but so is his religion. First he retorts:

you take my life
when you do take the means whereby I live

(IV, i, 373-3)

but when he is both stripped of his assets and forced to become a Christian, he pronounces himself dead. He threatens no revenge, like Malvolio on his final exit but quietly withdraws, saying that he is "not well", to the accompaniment of a sneering remark by Gratiano.

The worlds of Venice and Belmont which provide contrast in the play set off Shylock's rigidity against Portia's flexibility. She changes from one identity to another and moves from her fairy-tale existence in Belmont to the realities of the Venetian legal code and back again with poise and elegance. Bassanio does the same, though more clumsily, burdened with the ring which his wife-in-disguise gave him. Antonio realises that he is an unwilling actor

I hold the world but as the world Gratiano,
A stage, where every man must play a part,
And mine a sad one

(I, i, 77-9)

to which Gratiano replies:

Let me play the fool,
With mirth and laughter let old wrinkles come,
And let my liver rather heat with wine
Than my heart cool with mortifying groans.

(79-82)

This image was one of Shakespeare's favourites and persisted to the last play, when Prospero likens "this insubstantial pageant" of the theatre to the creation of his magic island and both to the deceptive "real" world.[12] It is the comedian's way out of the realm of tragedy. Hamlet and Macbeth try to take it — the first because he has lost faith in what his senses tell him, the second because he is unable to deny its truth — but neither succeed in escaping from the trap laid by appearance disguised as reality or its converse. Antonio is a potentially tragic figure but the world does not treat him harshly for long and all comes right in the end. Bassanio makes a right choice of casket and is saved — not for him "the world still deceiv'd with ornament." He is a creature of fancy, not of reason, as the song suggests, and his place is in Belmont, not in the law-court. His performance in the Duke's court when he tries to repay the money, twofold, even tenfold if need be, and thinks that this may alter Shylock's legal claim places him in the world of fancy. Portia-Bellario corrects him:

It must not be, there is no power in Venice
Can alter a decree established

(IV, i, 214-5)

she announces.

This Bergsonian rigidity marks everything Shylock touches. The decree cannot

be altered but it can be circumvented by a literal interpretation in certain cases. Shylock fails to perceive the possibility of a loophole. He is armour-plated but none the less vulnerable. He can feel nothing but hatred, rooted in his role as the Jew seen through Christian eyes, obsessed by his desire for revenge, the outcast from Christian society, yet able, or so he thinks, to use its laws to serve his own ends.[13] Like Alceste, he cannot compromise, and is brought down to ridicule, saved from full condemnation by the audience because he is a man whose determination has to be admired, even though it be directed towards a bad end. This much he has in common with Iago — the tragic and comic merge in him but, like Falstaff, he is not comic in himself,[14] nor the cause of laughter in other men.

NOTES

1. All quotations and textual references to **The Merchant of Venice** relate to the Arden edition, ed. John Russell Brown (London 1977).

2. For an account of Shakespeare's source-material (i.e. *Il Pecorone*) see Geoffrey Bullough, **Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare's Plays** (London and New York 1957 8 vols), but a summary is given in Brown, *ed.cit.* introd. xxvii-xxxii.

3. Brown, *ed. cit.,* introd. 1-1i

4. The argument that the song tells him which casket to choose is not justified by the content of the speech.

5 cf C.L. Barber, "The Merchants and the Jew of Venice: Wealth's Communion and the Intruder" in Alvin Kiernan ed., **Modern Shakespearean Criticism** (New York 1970), 204-27.

6 *villain* (by Bassanio i,iii,75; Solanio II, viii,4.)
dog (by Solanio II,viii,13; III,iii,18; Antonio III, iii, 6; 7; Gratiano IV,i,28)
devil e.g. (by Laun. Gobbo, II,ii,23;26; Salarino III,i, 30 Solanio III,i,71)
wolf (by Antonio,IV,i, 73; Gratiano, IV,i,134;138)
cur (by Gratiano, IV,i 288)
faithless (Lorenzo II,iv,37)
wretch (by the Duke,IV,i,4)

7. cf Brown, *ed.cit.,* introd. x1ii-x1v.

8. As an example, may be cited the case of Joachim Gaunz, a mining expert from Prague and working in Bristol. A Hebrew speaker, he was denounced, arrested, sent to London and, by order of the Privy Council, deported because he was of the Jewish faith and unconverted. This was the normal application of the 13th-century statute forbidding Jews to live in England, later repealed by Cromwell. However, a converted Jew was left alone provided he did not draw attention to himself, and there was a home for converts in Chancery Lane. So far as Shakespeare's audience was concerned, the stage Jew (whom they had seen in Marlowe's **Jew of Malta**) was a creature of exotic tradition rather than of personal acquaintance. Marlowe's Jew, Barabas, attempts to poison a city full of Christians and ends up in a cauldron of boiling pitch — he and Shylock are poles apart as characters, though they both have deceiving daughters and both are converted, but it was generally understood that the apocryphal Jew hated the Christian and would go to any extreme to cause him harm. The model for both was medieval Christian tradition, not some live London example.

9. Barber, *op.cit,* 217.

10. Brown, *ed.cit.,* introd., x1iii-iv and see also Marchette Chute, **Shakespeare of London** (London 1949).

11. cf n.8 *supra.*

12. **The Tempest** (IV,i, 148-58).

13. Comic resolution ensures individual release, which is also social reconciliation — a freeing from bondage. A normal society is not subject to the restrictions placed on it by eccentric individuals, e.g. practical jokers, nor is the normal individual tied by the whims of an eccentric society — this relationship is the key to tragi-comedy. Cf. Northrop Frye, "The Argument of Comedy" (London 1948), Kierman, *op.cit* 65-73.

14. See Thomas F. van Laan, **Role-Playing in Shakespeare** (Toronto 1978) 60-71.

CULTURE AND INDUSTRIALIZATION
with an Examination of the Japanese work situation

BY
Dr. Farouk El-Adly
Professor of Sociology and Anthropology.

The present treatise which is connected with man in an industrial culture, is intended to throw further light on some cultural bases of industrialization and its human implications and to chart the strategic concepts and changes in the cultural life of industrial man. Social structural and cultural factors play an important role as impediments to industrial development in many countries, especially the "oriental" type of society. "**The social structure and culture*** impose modifications of and in some instances, barriers to the process of economic change.[1]" This paper is in addition, an attempt to study some social systems, institutions and phenomena, as cultural facts, and as a primary characteristic of contemporary civilization.

The essay will consider at the beginning the concept of culture and industrialization as a system of modern civilization from the socio-anthropological point of view. At the end there will be a case study of Japan with an emphasis on the Japanese work situation.

In making use of Professor Hagan's terms, underdeveloped countries especially those in the Middle East like Egypt and Syria[2] as societies in Flux[3] represent "a study of the transition from a traditional social state to continuing technological progress[4]." In this respect, there will be a consideration of "the pre-condition for take-off the transitional era when a society prepares itself or prepared by external forces for sustained growth"[5]. Clark Kerr and his associates have stated clearly that, "the sweep of industrialization throughout the world transforms the culture of traditional societies."

To start with, an attempt will be made to shed light on culture and industrialization in terms of sociology and anthropology.

1. Some main definitions of culture.

It seems both unfortunate and strange, "Cowell said," "that the meaning of what is clearly a key-word in the discussion of a great number of contemporary questions and problems should be left so vague".[6] Cowell also said that "Scarcely

two people can be found to have the same ideas on the subject or to be willing to say precisely what they mean by culture".[7] This indicates how it is very ridiculous to define culture in a way which will be accepted by the majority of scholars. However the anthropologists were the first pioneers who give more or less an exact definition to culture which atCleast is still reliable in many works.[8] The central definition in anthropological studies is that of the well known anthropologist E.B. Tylor who gave a scientific definition of what we mean by culture. Tylor published his two volumes on "Primitire Culture" in 1871. His work is generally regarded as the first important contribution to the field of cultural anthropology. Culture or civilization,[9] he said, "is that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, customs and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society."[10]

Anthropologists after Tylor do not add too much to his definition of culture. The main work after Tylor is that of Professor kroeber and Clyde kluckhohn in 1952. To start with their work, they examined Six hundred works on anthropology, sociology, Social and clinical psychology from 1900 onwards with special concentration upon the twenty years 1930-1950. In their exhaustive study of the word they have listed 161 definitions and concluded that "in more than half of the books 'Culture' was not even mentioned".[11] Anthropology, then does not offer very much to those who want to find out what "culture" means.[12] Kroeber and Kluckhohn tried to excuse anthropology as in its infancy as a science "preoccupied with gathering, ordering, and classifying data",[1] and, consequently, anthropologists have "only very recently become conscious of problems of theory and of the logic of science".[14] Heine Goldern in an 'International social Science Bulletin' has also accepted kroeber and kluckhohn's views about excusing anthropology. He writes as follows:

> "Like other human activities, Anthropology too, has been subject to fashions, probably more so than and other comparable field. This may be due to its relative youth. It is still groping to explore new ways of approach. This is particularly true of anthropology, in United States, where the various current fashions originated, and from where they spread to Western Europe."[15]

These important remarks below are again a quote from kroeber and kluckhohn:-

> The master idea about culture they say, "is now formulated by most social scientists approximately as follow: culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behaviour acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consists of traditional (i.e. historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action".[16]

2. The Universal patterning of Culture.

Classifications of the components of culture appeared in early books and bibliographies. Important, here for example, is the scheme of Wissler which was viewed as a pioneer classification in this respect. He classified culture elements intonine categories as follows:[17]

1. Speech: Language, writing system, and the like.
2. Material traits: (a) food habits; (b) shelter; (c) transport and travel; (d) dress; (e) utensils, tools etc. (f) weapons; (g) occupation and industries.
3. Art: carving, painting, dancing, music etc.
4. Mythology and scientific knowledge.
5. Religions practices: (a) ritualistic forms; (b) treatment of the sick; (c) treatment of the dead.
6. Family and social systems: (a) the forms of marriage; (b) methods of reckoning relationships; (c) inheritance; (d) social control; (e) sports and games.
7. Property: (a) real and personal; (b) standards of value exchange; (c) trade.
8. Government: (a) political forms; (b) Judicial and legal procedures.
9. War.

But how far do Wissler's categories indicate universal elements and integration of any way of life. He replied that these features of culture must be on the one hand present in any culture, and on the other hand common to general cultures.

Criticisms have been raised of Wissler's classification of universal aspects of culture. For instance, it lacks first a concentration on economic organization and cultural transmission and, also as Professor Kessing has pointed out, "Wissler's placement of war as a universal category became particularly a centre for controversy".[18] However Professor Nordskog has cited that:

> "War has been institutionalised and is deeply rooted in our culture, while peace remains essentially an idealised hope."[19]

War, then, one might say in terms of keesing is "not only a un versal factor, but (also) a biologically determined factor arising out of human nature".[20]

This paper will not deal with all the categories of Wissler's classification of culture elements in its relation with industrialization.[21] But it will deal only with some of these categories, which might be named as "non materialistic" aspects of culture.

3. Culture as a factor in the diversity of industrial development.

The cultural setting is of primary significance when we introduce the concept of culture into the study of industrialization. It, plays, as the dessertation will clarify a strategic role in the study of conditions surrounding technological change and economic innovation. The main purpose here is to consider culture as a principal factor for diversity in industrialization.

Culture is one of the central factors which leads to diversity in industrial development, whereas modern technology is one of the main influences which act as uniformity in industrial societies. John Goldthorpe in 'The Sociological Review' has cited clearly that:

> "The factors which make for uniformity in industrial societies, are seen as largely overriding other factors which may make for possible diversity".[22] This

is because, as he himself said "American interpretations of the development of industrial societies often reveal marked similarities".[23]

These similarities actually go back to "an affirmation of a faith, deeply intrenched in (American) cultural order that material gain leads directly to the better life."[24] What support this idea is, the fourth point in president Truman's Inaugural Address of January, 1949 was based upon the assumption of the inherent value of progress. In the President's words, **the people of backward**[25] areas could "**realise their** aspirations for a better life if we bring them the benefits of our store of **technical knowledge**."[26]

While following the same vein of argument, Eugene Staley offers general recommendations for the development of underdeveloped countries. In his book, "The future of Underdeveloped countries, "he asserts that the progress of these countries, if it is to succeed, must follow a way analogous to that of the United States. The following quotations indicate his approach to the problem:

> "If the present efforts to underdeveloped countries to develop themselves go forward with Western cooperation, then it is possible — though not certain — that a world civilization may gradually evolve in which the West's pioneering contributions to such human values as freedom, individual dignity, and material welfare are preserved and combined with the cultural heritages of non-Western peoples'.[27]

> "It is worth stressing that the social stirrings in underdeveloped countries are basically a reflection of the revolutionary technological and economic progress of the Western world, and in considerable part reflect Western ideals".[28]

> "The new nationalisms of the underdeveloped countries and their passion for equality, respect, and status, like their new awareness of poverty, have some of their roots in the West's own cultural contributions".[29]

This has been understood by Professor Hoselitz to mean that, "if any successful development is to take place the countries of Asia, African and Latin America will have to adopt social institutions and even social values resembling those of the West. In somewhat more down-to-earth terms they will have to become little Americans".[30] Professor Hoselitz goes even further and claims that 'the development of underdeveloped countries depends not merely upon their adopting the economic and technological procedures of the more advanced countries, but also upon their coming to resemble them in social structure and, sometimes even, in for of political organisations.[31]

Abegglen, for instance, in his study about "the Japanese Factory" give plausible evidence for the differences between the Japanese factories and American production units in terms of diverse cultures and peoples.

> "Whatever the temptation to speak generally of Asia, this kind of generalisation cannot be made from one to another of such enormously diverse culture

and peoples. The experience of Japan does provide, however, one test of the limits of adaptation, a measure of the kinds of alternatives to the technology, human relations interaction seen in the west which can be useful in attempting to estimate the range of adaptations and adjustments possible or necessary in introducing a technology which is the product of one kind of culture into another culture".[32]

As a consequence, the exercise of industrial development is confined to the cultural context of a given society, and therefore, every industrial development has its distinctive features. In this sphere, Abegglen's work represents an outlook both original and objective in so far as he succeeds in keeping away from. "Ethnocentrism"[33], which in his own terms, 'is particularly strong in the area of technological and business procedures'.[34] And this is, in fact, true, for instance, Clark Kerr and his colleagues in their book "Industrialism and Industrial Man," especially in chapter 10, think in an ethnocentric, hellenocentric and absolutistic way. Or rather they think "in terms of 'the road ahead' rather than in terms of a variety of roads".[35] "Hence, there is the ethnocentric bias, that failure of the imagination which leads the sociologist to accept his own form of society, or rather some idealised version of this as the goal towards which all humanity is moving".[36]

Herskovits has cleverly pointed out:

> "If we keep firmly in mind the force of our own enculturation, we will be able to understand how the ways of others are similarly valued by those who live in terms of them".[37]

The means of economic analysis then are probably insufficient by itself to understand the different aspects of industrial development. Professor Hagen, of Economic concluded that:

> "... to understand economic growth (one would have to master the literature of psychology, anthropology and sociology".[38]

As Hoselitz has cited:

> "The factors determining the rate of innovations, the disposal of income, and the form and rate of savings lie in the cultural and social conditions of a given population and not in their economy".[39]

To illustrate this, the USSR uses a highly specialised technology in industrialization yet is as economically progressed as capitalist countries. But despite this fact, and despite all the factors which make for uniformity in industrial societies, "Social stratification (for example) in the advanced societies of the communist world — or at any rate in the USSR and its closer satellites — is not (ipso facto) of the same generic type as in the West".[40]

"Yet if a single conclusion were to be drawn from (Abegglen's) study it would be that the development of industrial Japan has taken place with much less change from the kind of social organisation and social relations of preindustrial or nonindustrial Japan than would be expected from the Western model of the growth of an industrial society."

In this approach, thus, Abegglen succeeds to prove that "Each culture and society has its own integrity, its own systems of values, and indeed its own areas of complexity".[41]

In fact as Professor Keesing has pointed out:

> "Science to be science, had to rid itself of distorting perspectives of ethrocentrism. At least if evaluations of different ways of life were to be tried, they had to be based on more sophisticated criteria".[42]

And as Professor Hoselitz has stated clearly, "If we do not prejudige the issues by applying ready-made theoritical formulations, and if we admit that various paths of growth and various patterns of social reorganisation are possible, we will be able to provide more appropriate theoritical guides for the sociological dimension in economic development".[43]

Sociologists, then, according to these views must reject any absolute standards or scales of worth and think in a way that Keesing has usefully termed "Cultural Relativism".[44] And indeed as Dr. Myrdal, in the light of his experience in the active career of Professor, Cabinet Minister, Director of the U.N. Economic Commission for Europe and as independent research worker, concludes that "the final solution of the value problem in economic and the social sciences generally must therefore by to set up a method by which human valuations are rationally and openly introduced into theoritical and practical research to give it direction and purpose, to make it both unbiased and relevant to life".[45]

REFERENCES

* My italics.

(1) Bert F. Hoselitz, Sociological Aspects of Economic Growth, 3rd. Printing, London, The Free of Glencoe, 1964, pp. 44-45.

(2) Everette E. Hagen, On the Theory of Social Change, Tavistock Publications, London, 1964, p. 8.

(3) Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society, New York The Free Press, 1964. See in particular Chapter VII which deals with Egypt and Chapter VII which deals with Syria).

(4) W.W. Rostow, The Stages of Economic Growth, Cambridge, The University Press, 1960, p. 17., CF. W.W. Rostow, The Process of Economic Growth, 2nd ed. Oxford, The Clarendon Press, 1960, pp. 274-306.

(5) Clark Kerr et al., Industrialism and Industrial Man, London, Heinemann Educational Book's Ltd., 1962, p. 77. The term "Traditional Society" is an expression used by W.W. Rostow to describe a society with little industrialization and a limited application of scientific technology to production process. Vide, Rostow, The Stages of Economic Growth, op.cit., pp. 4-6. CF. Max Weber distinguishes between traditional and rational action. Weber describes traditional or tradition oriented social action as action based upon "the psychic attitude set for the habitual workaday and... the belief in the everyday routine as an inviolable norm of conduct." Vide, Max Weber, "The Social Psychology of the world religions", in H.H. Gerth and C.W. Mills (eds;), From Max Weber. Essays in Sociology, N.Y., 1946, p. 296.

(6) F.R. Cowell, Culture, London, Thames and Hundson, 1959, Preface, p. ix.

(7) Ibid., p. ix.

(8) See for example, Clark kerr et al., Industrialism and Industrial Man, Op.Cit., p. 77.

(9) It was from Klemm that Tylor borrowed the word and first gave it the meaning which it has for English-speaking anthropologists today. See, Philip Bagby, Culture and History, London, Longmans, Gree and Co, 1958, p. 74. Tylor himself used "civilization" at first in the same meaning of culture. (Bagby, p. 75). In other words, he applied the term culture to our civilization; and this is wrong. "A civilization is a culture of people who live in cities." See, Bichard Kluckhohn (ed.), Culture and Behaviour, Collected Essays of Clyde Kluckhohn, N.Y., the free Press of Glencoe, 1952, p. 20.

(10) Edward B. Tylor, Primitive Culture, Vol. 1, p. 1.

(11) A.L. Kroeber Clyde Kluckhohn, "Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions, 'Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1952, Vol. XLVII, No. 1, p. 36.

(12) Cowell, op.Cit., p. 333.

(13) & (14) A.L. Kroeber & Clyde Cluckhohn, Culture, op.cit., p.36.

(15) R. Heine Goldern, 'International Social Science Bulletin", Vol. IX, 1957, p. 287.

(16) Kroeber and kluckhohn, op.cit., p. 181.

(17) C. Wissler, Man and Culture, New York, George G. Harrap & Co. Ltd., 1923, p. 74.

(18) F.M. Kessing, Cultural Anthropology, N.Y., Holt Rinehart and Winston, 1962, p. 189.

(19) J.E. Nordskog (ed.), Social Change, N.Y., McGraw-Hill Book Company, Inc., 1960, p. 343.

(20) Keesing, op.cit., p. 295

(21) J.R. Goldthorpe, "Social Stratification in Industrial Society" in The Sociological Review, Monograph No. 8, University of Keele, 1964, p. 97.

(22) J.H. Goldthorpe, "Social Stratification in Industrial Society' in the Sociological Review, Monograph No. 8, University of Keele, October, 1964, p. 97.

(23) Ibid., p. 97.

(24) Water R. Goldschmidt, 'The Interrelation Between Cultural Factors and the Acquisition of New Technical Skills' in Bert F. Hoselitz (ed.), The Progress of Underdeveloped Areas, Cambridge, 1952, p. 136. Cf. Gunner Myrdal, Value in Social Theory, London, Routledge & Kegan Paul, 1958, pp. 80, 134.

(25) My italics, Neil Smelser suggested that "a dichotomy such as 'advanced vs. backward' yield too little information, because they claim simply one society is superior to another. (And) to use such words may generate conflicts of pride and conflicts of meaning both of which subvert intelligent discourse". See, N.J. Smelser, Social Change in the Industrial Revolution, London, Routledge and Kegan Paul, 1959, p.1. The progress then should not bear any normative meaning.

(26) W.R. Goldschmidt, op.cit., p. 136.

(27) Eugene Staley, The Future of Underdeveloped Countries, London, The Royal Institute of International Affairs, 1954, p. 4.

(28) Ibid., p. 21.

(29) Ibid., p. 24.

(30) Bert F. Hoselitz, Sociological Aspects of Economic Growth, op.cit., p. 56.

(31) Ibid., pp. 55-56.

(32) J.C. Abegglen, The Japanese Factory, London, The Massachusetts Institute of Technology, 1958, p. 34.

(33) Cf. Clark Kerr et al., op.cit., ch. 10.

(34) Goldthorpe, op.cit., p. 117

(35) Ibid., p. 117

(36) Melville, J. Herskovits, "The Problem of Adapting Societies to New Tasks", in Bert F. Hoselitz (ed.), The Progress of Underdeveloped Areas, op.cit., p. 111.

(37) Everett E. Hagen, On the Theory of Social Change, London, Tavistock publications, 1964, the Foreword by Max. F. Millikan.

(38) Bert F. Hoselitz (ed.), The Progress of Underdeveloped Areas, op.cit., Prefaces, p. vi.

(39) See, Goldthorpe, op.cit., p. 100, Cf. Alex Inkeles, "Social stratification and Mobility in the Soviet Union: 1940-1950, American Sociological Review, Vol. 15, 1950; Raymond Aron, "Social Structure and the Ruling Class" British. Journal of Sociology, Vol. 1, 1950; R. Aron (ed.), World Technology and Human Destiny, 1963.

(40) Bert F. Hoselitz, "Traditions and Economic Growth". In Ralph Braibanti and Joseph J. Spengler (eds.), Tradition, Values and Socio-Economic Development, Cambridge University Press, London, 1951, p. 93.

(41) Keesing, op.cit., p. 47.

(42) Ibid., p. 47.

(43) B.F. Hoselitz, Sociological Aspects of Economic Growth, op.cit., p. 82.

(44) Kessing, op.cit., p. 47; p. 178ff. Cf. Goldthorpe, op. cit., 117 and Morris E. Opler, 'The Problem of Selective Culture, in Bert F. Hoselitz (ed.), The Progress of Underdeveloped Areas, op.cit., p. 126 ff.

(45) Gunnar Myrdal, Value in Social Theory, London, Boutledge & Kegan Paul, 1958, p. 260.